اشرف الفوائد
اردو شرح
شرح العقائد
تالیف
مفتی فدا محمد
المیزان
مدنی کتب خانہ

جملہ حقوق محفوظ ہیں

نام کتاب : اشرف الفوائد

تالیف : مولانا مفتی فرد محمد دارالعلوم رحمانیہ مینی ضلع صوابی

ضخامت : ۶۱۲

تعداد :

قیمت :

ملنے کے پتے

- مدنی کتب خانہ عبدالرحمن پلازہ صوابی
- مکتبہ شیخ الہند حنفیہ کوئی (صوابی)
- مکتبہ طیبہ بالا کرو روڈ ٹوپی
- دینی کتب خانہ صوابی
- مکتبہ دیوبند و اسلامی کیسٹ مرکز
- مکی بازار چھوٹا لاہور
- مکتبہ محمودیہ اکوڑہ خٹک
- مکتبہ سید محلہ جنگی پشاور

فہرست مضامین

نمبر شمار	عنوان	صفحہ

نمبر شمار	عنوان	صفحہ

نمبر شمار	عنوان	صفحہ

پیش لفظ

الحمد لله رب العالمین والصلوٰة والسلام علی محمد وعلی آله وصحبه وعلیٰ من اتبعهم باحسان الی یوم الدین

اللّٰهم صلی علی محمد وعلیٰ آل محمد کما صلیت علیٰ ابراهیم وعلیٰ آل ابراهیم انك حمید مجید اللّٰهم بارك علی محمد وعلیٰ آل محمد کما بارکت علی ابراهیم وعلیٰ آل ابراهیم انك حمید مجید ۔ اما بعد

دنیا میں ہمیشہ ہر قوم کو اُن کا مذہب ہر چیز سے زیادہ عزیز رہا ہے لیکن مسلمانوں کو اور بھی زیادہ عزیز رہا ہے اور رہنا بھی چاہیے۔ مسلمان کسی نسل، کسی خاندان یا کسی آبادی کا نام نہیں۔ مسلمانوں کی قومیت کا عنصر یا خمیر صرف مذہب ہے یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں نے مذہب کو ہر قسم کے خطرات سے بچانے کے لئے ہر زمانے میں حیرت انگیز کوششیں کیں۔ دولت عباسیہ میں جب یونان اور فارس کے علمی ذخائر عربی زبان میں آئے اور تمام قوموں کو مذہبی مباحث اور مناظرات میں آزادی دی گئی تو اسلام کو ایک بڑے خطرے کا سامنا ہوا۔ عیسائی، یہودی اور زنادقہ ہر طرف سے اٹھ کھڑے ہوئے۔ فتوحات اسلام کے آغاز میں ان کو جو صدمے اسلام کی تلوار سے پہنچ چکے تھے اس کا انتقام قلم کے ذریعے لینا چاہتے تھے۔ لہٰذا اسلام پر انکی آزادی اور بے باکی سے نکتہ چینیاں کیں کہ ضعیف العقیدہ مسلمانوں کے عقیدے متزلزل ہو گئے۔

اس وقت آسانی سے ممکن تھا کہ حکومت کے زور سے نکتہ چینیوں کی زبانیں بند کر دی جائیں لیکن مسلمانوں کو یہ بات اچھی نہ لگی کہ قلم کا جواب تلوار سے دیا جائے۔ علماء اسلام نے نہایت شوق سے منطق اور فلسفہ سیکھا۔ جو ہتھیار مخالفین نے اسلام کے خلاف استعمال کیے تھے۔ وہ ہتھیار استعمال کر کے ان کو خاموش کر دیا۔ یہ وہ کارنامے ہیں جو تاریخ علم کلام کے نام سے مشہور ہیں۔

متقدمین کے زمانے میں علم کلام اجمالی سادہ اور مختصر تھا۔ جس میں سیدھی سادی زبان میں عقاید اسلام کا بیان تھا۔ جب اسلام کے خلاف بیرونی سازشوں کے سبب کچھ سیاسی اختلافات کا آغاز ہوا تو ان سیاسی جماعتوں نے اپنے خیالات کو مذہبی لباس پہنانے کے لئے عقائد میں تبدیلی اور تلبیس کا عمل شروع کیا۔

ہیں جن کو ضبط و ترتیب دیا گیا ہے۔

دعا ہے کہ پروردگار عالم میری یہ کاوش علماء اور طلباء کے درمیان قبول عام اور اپنی بارگاہ میں حسن قبول سے نوازے اور علوم و فنون کی مزید خدمات کے لئے توفیق عطا فرمائے۔ والحمد للہ بنعمتہ تتم الصالحات وصلی اللہ تعالیٰ علیٰ خیر خلقہ محمد وعلیٰ آلہ وصحبہ اجمعین۔ آمین

ابو عبید مفتی فدا محمد عفا اللہ عنہ

دار العلوم رحمانیہ و مدرسہ عائشہ صدیقہ

للبنات مینی ضلع صوابی

۴ جولائی ۲۰۱۰

۲۵ رجب المرجب ۱۴۳۱

موجودہ دور میں ہمارے موقر و مکرم حضرت مولانا مفتی فدا محمد صاحب مدرس دارالعلوم رحمانیہ گئی نے اشرف الفوائد فی توضیح شرح العقائد کے ذریں، گرانقدر تالیف سے طلبہ علوم دینیہ کو ایک عظیم علمی شاہکار سے نوازا ہے۔ میں نے اشرف الفوائد کا بالاستیعاب مطالعہ کیا ،ماشاءاللہ۔ مولانا موصوف نے پورے بسط و تفصیل کے ساتھ شرح عقائد کا کما حقہ حق ادا کر کے اپنے نام کو ان مقبول مقدس شخصیات کی فہرست میں شامل کر دیا ہے جنہوں نے عقائد اسلام کی ترویج و اشاعت میں زندگیاں بسر کی ہیں۔ (مع الذین انعم اللہ علیہم من النبیین والصدیقین والشہداء والصالحین وحسن اولئک رفیقا) رب العالمین جل جلالہ حضرت مولانا مفتی فدا محمد صاحب کے اس موقر خدمت کو شرف پذیرائی عطا فرما کر اس سے مشتاقان علوم اسلامیہ کو استفادہ کی توفیق نصیب فرمادے۔

کتبہ (مولانا) شیر علی شاہ دکان اللہ لہ

۲۰/۱۰/۱۴۳۰ھ

تقریظ

مفکر اسلام جامع المعقولات والمنقولات مصنف کتب کثیرہ

حضرت مولانا محمد انور بدخشانی مدظلہ العالی

جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن کراچی

بسم اللہ الرحمن

الحمد للہ الذی جعل کلامہ احسن الکلام والصلوٰۃ والسلام علی رسولہ محمد خیر الانام وعلی آلہ وصحبہ مراللیالی والایام۔

اما بعد: حضرت مولانا مفتی نور محمد صاحب کی تصنیف منیف "اشرف الفوائد" اردو شرح شرح العقائد کا مسودہ اس وقت میرے سامنے ہے۔ تقریظ لکھنے کی غرض سے مجھے بھیجا گیا ہے اگرچہ شرح عقائد علم کلام کی ایک نہایت عمدہ اور درس نظامی میں شامل کتاب ہے، فنی اور علمی اعتبار سے بھی مشہور ہے۔ تاہم موجودہ مستوی علمی اور طلباء کے استعداد کو سامنے رکھ کر کام کا ارادہ کیا گیا ہے اس لئے اردو شرح کو عربی شرح پر ترجیح دی گئی ہے جو کہ عصر حاضر کی علمی انحطاط کے لئے بھی مناسب ہے۔ اسلوب سادہ عام فہم، صحیح غیر مخل اور ترتیب بالکل مناسب ہے۔ تاہم جدید طحداتہ اشکالات کے جواب دہی کے لئے جدید علم کلام کی اشد ضرورت ہے اگر اس کی طرف توجہ کیا جائے تو بہتر ہوگا۔

اللہ تعالیٰ اس محنت کو اپنی بارگاہ میں قبول فرمادیں۔ آمین

واللہ اعلم بالصواب

(مولانا) محمد انور بدخشانی

۲/۵/۱۴۳۰ھ

تقریظ

فقیہ العصر مشہور عالم دین حضرت مولانا مفتی محمد عبدالمنان صاحب مدظلہ العالی
نائب مفتی و استاذ جامعہ دارالعلوم کراچی کورنگی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم وعلیٰ آلہ واصحابہ واھل بیتہ اجمعین

امابعد: یہ ایک مسلّم حقیقت ہے کہ علوم اسلامیہ کی بہت ساری اقسام ہیں، جن کا تذکرہ اہل علم نے اپنی گرانقدر کتابوں میں بڑی تفصیل سے کیا ہے۔ اس حوالے سے امام غزالی، امام رازی اور امام آمدی رحمہم اللہ اور دیگر اہل علم کی کتب قابل دید ہیں۔ انہی حضرات نے علوم اسلامیہ کی مختلف اقسام کو منضبط کرنے کے لئے کچھ مختلف تعبیرات بھی اپنائی ہیں۔ جن میں سے ایک تعبیر "علوم اصولیہ حقیقیہ" اور "علوم فروعیہ" بھی ہے۔ چنانچہ علم تفسیر، علم حدیث، اصول حدیث، علم عقائد (کلام) علم فقہ اور اصول فقہ وغیرہ کو علوم اصولیہ حقیقیہ اوّلیہ سے شمار کیا گیا ہے۔ جبکہ دیگر علوم پر "علوم فروعیہ غائیہ" کا اطلاق کیا گیا ہے۔

ارباب تحقیق کا مذکورہ بالا تعبیر کے تحت، علم کلام کو شمار کرنا اس کی اہمیت اور فضیلت کو واضح کرتا ہے اور یہ اہم کیوں نہ ہو جبکہ اس میں اللہ تبارک وتعالیٰ کی صفات اور دیگر ضروریات دین سے بحث کی جاتی ہے جو علامہ تفتازانی کے بقول یہ (علم کلام) علم اصول فقہ کے لئے بالذات اور علم فقہ کے لئے بالواسطہ "موقوف علیہ" کی حیثیت رکھتا ہے۔ چنانچہ متقدمین کے ہاں علم کلام کو "علم فقہ" ہی کی ایک شاخ شمار کیا جاتا تھا۔ جیسا کہ امام اعظم رحمہ اللہ سے منقول علم فقہ کی تعریف معرفۃ النفس مالھا وما علیھا سے واضح ہے۔

علم کلام کے سلسلے میں امام ابو منصور ماتریدی اور امام اشعری رحمہما اللہ کی تصانیف نہایت اہمیت کی حامل ہیں جبکہ دیگر کتب بھی انہی حضرات کے اصولوں کو ملحوظ رکھ کر تحریر کی گئی ہیں۔ چنانچہ امام نسفی کا مشہور متن "العقائد النسفیہ" اور اس پر علامہ تفتازانی کی شرح بھی اسی سلسلے کی ایک اہم کڑی ہے اور عرصۂ دراز سے

تقریباً تمام مدارس دینیہ کے نصاب میں شامل ہیں۔

واضح رہے کہ متقدمین کے زمانے میں فتنے کم ہونے کی وجہ سے یہ علم خاصا آسان رہا، لیکن جب فتنوں کا دور دورہ ہوا اور اہل سنت والجماعت کے مقابلے میں نت نئے نقطہ ہائے نظر کے حامل مکاتب فکر ظاہر ہونے لگے پھر ان میں سے ہر ایک فرقہ اپنے اندر کئی شاخوں کو پیدا کرنے کا سبب بنا، اور انہوں نے علم کلام کی مشہور ابحاث کو موضوع بنا کر اس علم کے مقاصد کو منطقی دلائل کا سہارا لے کر اس کا غلط استعمال کیا تو اہل سنت والجماعت کے محققین حضرات نے احقاق حق اور ابطال باطل کے نیک جذبہ کے تحت اپنی منطقی دلائل کو ان کی تردید کا ذریعہ بنایا۔ جس کی بناء پر ان کی علم کلام پر کی گئی خدمات میں منطقی اور فلسفی رنگ غالب ہوتا چلا گیا۔ جسے متن نسفی اور اس کی شرح میں واضح طور پر دیکھا جا سکتا ہے۔

اور یہی منطقیانہ وفلسفیانہ رنگ غالب ہونے کی وجہ سے اس اہم کتاب میں بعض مواضع پر عبارت میں پیچیدگیاں آئیں، چنانچہ اہل علم نے اس کی شرح وتفصیل کرتے ہوئے ان مواضع کے حل کی اچھی کوشش کی ہیں، جن میں خیالی اور نبراس خاص طور پر معروف ہیں جبکہ فارسی اور اردو میں بھی اس سلسلے کی قابل قدر کوششیں موجود ہیں۔ زیر نظر کتاب ''اشرف الفوائد شرح شرح العقائد'' (اردو) مؤلفہ حضرت مولانا مفتی فدا محمد صاحب مدظلہ کے بعض مواضع کے دیکھنے کا موقع ملا۔ مولانا مدظلہ نے بھی مشکل مواضع کے حل کرنے کی کوشش کی ہے جس میں وہ کافی حد تک کامیاب نظر آتے ہیں، البتہ بندہ نے مولانا مدظلہ کو کچھ مشورے دیئے ہیں جن کو موصوف نے کشادہ دلی سے قبول کیجئے۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی اس خدمت کو قبول فرما کر نافع بنائیں اور اس طرح کی مزید علمی خدمات انجام دینے کی توفیق عطا فرمائیں۔ آمین واللہ المستعان

ابو سلمان محمد عبد المنان عفی عنہ

نائب مفتی واستاذ جامعہ دارالعلوم کراچی

۱۹/۸/۱۴۳۰ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ۔

﴿ الحمد للہ المتوحد بجلال ذاتہ و کمال صفاتہ المتقدس فی نعوت الجبروت عن شوائب النقص و سماتہ والصلوۃ علی نبیہ محمد المؤید بساطع حججہ و واضح بیناتہ وعلی آلہ و اصحابہ ھداۃ طریق الحق و حماتہ ﴾۔

ترجمہ: تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جو اپنی عظیم صفات اور اپنی کامل صفات میں یکتا ہے، جو اپنی صفات رفعت وعظمت میں نقص کی آمیزش اور اس کی علامت سے پاک ہے۔ اور رحمت کاملہ نازل ہو اس کے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر جن کو طاقت بخشی گئی ہے ان کی روشن حجتوں اور ان کے واضح دلائل کے ذریعہ اور ان کی آل اور ان کے اصحاب پر جو راہ حق کے رہبر اور اس کے محافظ ہیں۔

تشریح: قرآن حکیم کی اتباع کی غرض سے مؤلف نے اپنی کتاب کی ابتداء بسم اللہ سے کیا اور پھر قرآن حکیم کی سب سے پہلی آیت " اقرأ باسم ربك الذی خلق " (۱) میں بھی اسم رب کے ساتھ قراءت کا حکم دیا گیا ہے کہ اپنے رب کے نام کی برکت سے قراءت فرمائیں، جبکہ حدیث میں بھی تبرک وتیمن حاصل کرنے کے لئے طلق خداوندی (ترتیب و طریقہ الٰہی) اختیار کرنے کی تلقین کی گئی ہے اس لئے کتاب کی ابتداء میں تسمیہ اسم رب کے ساتھ کتاب کا آغاز فرمایا، بلکہ حدیث قولی میں تصریح ہے "کل امر ذی بال لا یبدأ فیہ بسم اللہ الرحمن الرحیم اقطع " (۲)

یعنی ہر ذی شان کام جس کی ابتدا بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سے نہ کی جائے وہ ناقص اور غیر مقبول ہے۔

حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "بسم اللہ "۔

شاہی مہر ہے اور دستور یہ ہے کہ جب کوئی چیز حکومت کو پسند آجاتی ہے تو شاہی مہر لگا کر وہ خزانہ میں

---

(۱) سورۃ العلق ۱۔

(۲) ذکرہ السیوطی فی الجامع الصغیر بشرح فیض القدیر ۱۳/۵ رقم الحدیث ۶۲۸۴۔

داخل کر دی جاتی ہے، پھر اس کی حفاظت بھی طرح کی جاتی ہے جس طرح شاہی خزانہ کی نگرانی ہوتی ہے یہاں مومن کو حکم دیا گیا کہ ہر کام کی ابتدا "بسم اللہ" سے کرے تاکہ وہ عنداللہ مقبول و پسندیدہ ہو پھر شیطان کے تصرف و اثرات سے اس کی حفاظت ہوتی ہے۔

"بسم اللہ الرحمن الرحیم"

باء حرف جر کلام عربی میں چودہ معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے اس مقام پر صرف دو معنی مناسب ہیں۔
علامہ زمخشری کی رائے کے مطابق مصاحبت اور قاضی بیضاویؒ کے نزدیک استعانت کے معنی مراد ہیں، علامہ آلوسی کے نزدیک بھی استعانت راجح ہے۔

حرف جر کا متعلق محذوف ہے اس کو مقدم ماننا بھی جائز اور مؤخر ماننا بھی جائز ہے البتہ قول مختار کے مطابق مؤخر ماننا اولیٰ ہے تاکہ حقیقۃً ابتداء بھی ثابت ہو سکے، اللہ تعالیٰ کے نام کی تعظیم بھی اسی میں ہے۔ مؤخر ہونے سے اہتمام اور اختصاص مقام کا تقاضا بھی یہی ہے، نیز مشرکین کی عادت کی تحقیق مخالفت بھی اسی میں ہے چونکہ مشرکین جاہلیت کا دستور تھا کہ ہر چیز کو بتوں کے نام سے شروع کیا کرتے تھے۔ اس کا متعلق اسم اور فعل دونوں ہو سکتے ہیں کوفیین کے نزدیک اسم راجح ہے جبکہ بصریین کے نزدیک فعل راجح ہے۔

ہر کام کو بسم اللہ سے شروع کرنے کی حکمت:

اسلام نے ہر کام کو اللہ کے نام سے شروع کرنے کی ہدایت دے کر انسان کی پوری زندگی کا رخ اللہ تعالیٰ کی طرف اس طرح پھیر دیا کہ وہ قدم قدم پر اس حلف وفاداری کی تجدید کرتا رہے کہ میرا وجود اور میرا کوئی کام بغیر اللہ کی مشیت و ارادے اور اس کی امداد کے نہیں ہو سکتا، جس نے اس کی ہر نقل و حرکت اور تمام معاشی اور دنیوی کاموں کو بھی ایک عبادت بنا دیا۔

یہ عمل کتنا مختصر ہے کہ نہ اس میں کوئی وقت خرچ ہوتا ہے نہ محنت، اور فائدہ کتنا کیمیا اثر اور بڑا ہے کہ دنیا بھی دین بن گئی۔ ایک کافر بھی کھانا کھاتا ہے اور ایک مسلمان بھی مگر مسلمان اپنے لقمے سے پہلے بسم اللہ کہہ کر یہ اقرار کرتا ہے کہ یہ لقمہ زمین سے پیدا ہونے سے لیکر پک کر تیار ہونے تک آسمان و زمین اور سیاروں

اور ہوا و فضائی مخلوقات کی طاقتیں، پھر لاکھوں انسانوں کی محنت صرف ہوکر تیار ہوا ہے۔ اس کا حاصل کرنا میرے بس میں نہ تھا، اللہ ہی کی ذات ہے جس نے ان تمام مراحل سے گذار کر یہ ثمرہ یا گھونٹ مجھے عطاء فرمایا ہے۔ مومن و کافر دونوں سوتے جاگتے بھی ہیں، چلتے پھرتے بھی ہیں مگر ہر مومن سونے سے پہلے اور بیدار ہونے کے وقت اللہ کا نام لیکر اللہ کے ساتھ اسی طرح اپنے رابطے کی تجدید کرتا ہے جس سے یہ تمام دنیاوی اور معاشی ضرورتیں ذکر خدا بن کر عبادت میں لکھی جاتی ہیں۔ مومن سواری پر سوار ہوتے ہوئے بسم اللہ کہہ کر گویا یہ شہادت دیتا ہے کہ اس سواری کا پیدا کرنا یا مہیا کرنا پھر اس کو میرے قبضے میں دے دینا انسان کی قدرت سے باہر چیز ہے، اللہ رب العزت ہی کے بنائے ہوئے محکم نظام کا کام ہے کہ کہیں لکڑی کہیں لوہا کہیں مختلف دھاتیں، کہیں کاریگر کہیں چلانے والے سب کے سب میری خدمت میں لگے ہوئے ہیں، چند پیسے خرچ کرنے سے اتنی بڑی مخلوق خدا کی محنت کو ہم اپنے کام میں لاسکتے ہیں اور وہ پیسے بھی ہم اپنے ساتھ کہیں سے لائے نہیں تھے، بلکہ اس کے حاصل کرنے کے تمام اسباب بھی اسی کے پیدا کئے ہوئے ہیں، غور کیجئے کہ اسلام کی صرف اسی ایک مختصری تعلیم نے انسان کو کہاں سے کہاں پہنچا دیا، اس لئے یہ کہنا بالکل صحیح ہے کہ ”بسم اللہ“ ایک نسخہ اکسیر ہے جس سے تانبے کا نہیں۔۔ خاک کا سونا بنتا ہے، فللّٰہ الحمد علی دین الاسلام وآدابہ“

لفظ اللہ کی تحقیق:

جس طرح ذات وصفات باری تعالیٰ ظاہر نہیں کیونکہ وہ اپنے نور عظمت سے مستور ہیں اور عقول ان میں حیران ہیں، اسی طرح لفظ اللہ کی تحقیق کے بارے میں بھی عقول حیران و پریشان ہیں گویا کہ جس طرح انوار عظمت کی وجہ سے ذات وصفات میں عقلیں حیران ہیں اسی طرح اس لفظ کے بارے میں بھی عقلیں بالکل دنگ رہ گئی ہیں۔

سبحان من تاہ الوریٰ فی ذاتہ   بل دون کنہ الذات فی اسمائہ

لفظ ”اللہ“ کے بارے میں حضرات علماء کا اختلاف ہے کہ عربی ہے یا عجمی؟ پھر عجمی ہو تو عبرانی ہے یا سریانی؟ اور عربی ہو تو علم ہے یا صفت اور علم ہونے کی صورت میں مشتق ہے یا غیر مشتق؟ نیز علم بطریق وضع ہے یا بطریق غلبہ؟

اور بعض کے نزدیک یہ لفظ عبرانی یا سریانی ہے لیکن راجح یہ ہے کہ یہ عربی ہے، علم ہے صفت نہیں اور کسی سے مشتق نہیں اسی قول کو امام ابوحنیفہ، امام محمد، امام شافعی، خلیل بن احمد، زجاج، ابن کیسان، امام غزالی اور سیبویہ نے اختیار کیا ہے۔

لفظ اللہ کی خصوصیات:

یوں تو اللہ بزرگ و برتر کے تمام اسماء و صفات بابرکت و عظمت والے ہیں لیکن ان اسماء میں سے لفظ ''اللہ'' ایسی خصوصیات کا حامل ہے جو دوسروں میں نہیں ہیں۔ یہ لفظ تمام اسماء حسنیٰ کے حقائق کو جامع ہے اور تمام اسماء حسنیٰ کے معنی اس میں ملحوظ ہیں کیونکہ لفظ ''اللہ'' اس ذات کا نام ہے جس میں تمام صفات کمال جمع ہوں ''اسم للذات المستجمعة لجميع صفات الكمال'' لفظی اعتبار سے بھی لفظ ''اللہ'' میں بہت سی خصوصیات ہیں جو کہ دوسرے اسماء میں نہیں۔ چند درج ذیل ہیں۔

(۱) یہ نام صرف اللہ تعالیٰ ہی کا نام ہے مخلوق میں سے کسی کا بھی یہ نام نہیں رکھا گیا ہے۔

(۲) اس نام کی طرف دیگر اسماء تو منسوب ہوتے ہیں مثلاً کتاب اللہ، رسول اللہ، بیت اللہ، ناقۃ اللہ کہا جاتا ہے لیکن یہ نام خود کسی شیٔ کی طرف منسوب نہیں ہوتا۔

(۳) حرف نداء کو حذف کرکے آخر میں میم مشدد لگا کر ''اللّٰھمّ'' کہنا درست ہے۔

(۴) حرف نداء ''یا'' داخل ہونے کے بعد ''یا اللہ'' میں ہمزہ وصل ہمزہ قطعی بن جاتا ہے اور نیز ''یا'' اور ''الف لام'' کے درمیان ''ایھا'' کا فاصلہ نہیں لایا جاتا۔

(۵) لفظ اللہ کا ماقبل اگر مفتوح یا مضموم ہو تو اس کے لام کو پُر کرکے پڑھا جاتا ہے اسے تفخیم کہتے ہیں اور تفخیم کا یہ طریقہ تعظیم اسم باری تعالیٰ کے طور پر عرب میں متوارث چلا آرہا ہے اور آنحضرت ﷺ سے قراء نے تواتر کے ساتھ نقل کیا ہے۔

الرحمٰن الرحیم:

یہ دونوں مبالغہ کے صیغے ہیں اور رحمت سے ماخوذ ہیں جس کے لغوی معنی رقت قلبی اور میلان نفسانی کے ہیں۔ معنی لغوی کے اعتبار سے ان الفاظ کا اطلاق باری تعالیٰ پر نہیں ہو سکتا چونکہ رقت قلب اور میلان نفسانی صفات حدوث ہیں اور اللہ تبارک وتعالیٰ صفات حدوث سے منزہ ہیں اس لئے ایسے الفاظ کا ثبوت اور تحقق،

آثار کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ پر اطلاق ہوتا ہے۔

مثلاً رحمت کے معنی رقت قلب کے ہیں اور یہ انعام و احسان کے لئے مبدأ و سبب ہے اور انعام و احسان اس کا نتیجہ و غایت ہے، اب اللہ تعالیٰ پر مبدأ کے اعتبار سے اس کا اطلاق صحیح نہیں لیکن نتیجہ کے اعتبار سے اطلاق صحیح ہے، لہٰذا جب رحمت کا اطلاق باری تعالیٰ پر ہو تو انعام کے معنی کے اعتبار سے ہوگا اور رحمٰن اور رحیم کے معنی منعم و محسن کے ہوں گے۔

پھر "زیادۃ المبنیٰ تدل علی زیادۃ المعنیٰ" کے قاعدے کے پیش نظر "رحمٰن" بمقابلہ "رحیم" کے ابلغ ہے اور اس مبالغہ کا کبھی کمیت کے اعتبار سے لحاظ کیا جاتا ہے کبھی کیفیت کے اعتبار سے۔

اگر مبالغہ فی الکم ہو تو رحمٰن سے مراد وہ ذات ہے جو دنیا و آخرت میں رحمت کرنے والی ہے، اور "رحیم" وہ ذات ہے جو آخرت میں رحمت کرنے والی ہے گویا کہ رحمٰن میں زیادہ افراد کا اعتبار ہے اور رحیم میں کم افراد کا اعتبار ہے۔

اور اگر مبالغہ فی الکیف ہو تو "رحمٰن" سے مراد بڑی بڑی نعمتیں دیکر انعام فرمانے والا اور "رحیم" سے مراد چھوٹی چھوٹی نعمتیں عطا فرمانے والا ہے گویا کہ مرحومین کی کثرت وقلت کا اعتبار نہیں بلکہ کیفیت نعمت کا اعتبار ہے۔

الحمد للہ

بعض حضرات کے نزدیک حمد، مدح اور شکر میں کوئی فرق نہیں یہ سب الفاظ مترادفہ ہیں لیکن محققین حضرات ان میں فرق کرتے ہیں اور حمد کی تعریف کرتے ہیں" هو الثناء علی الجمیل الاختیاری من نعمة او غیرها " یعنی تعریف کرنا اختیاری خوبی پر نعمت کے مقابلہ میں ہو یا غیر نعمت کے مقابلہ میں۔

ثناء کے تین معنی آتے ہیں:

(۱) صفات کمالیہ کو ظاہر کرنا جس کی تائید ابوداؤد کی ایک حدیث سے ہوتی ہے حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ سید الاولین سجدہ کی حالت میں اقرار فرمارہے تھے" لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی نفسک" یعنی میں آپ کی صفات کمالیہ کا احاطہ نہیں کرسکتا، آپ کی صفات ویسی ہیں جیسا کہ آپ نے بیان کی ہیں۔

(۲) مطلقاً اوصاف بیان کرنا خواہ خیر کے اوصاف ہوں یا شر کے اس کی تائید بھی حدیث سے ہوتی ہے "من اثنيتم عليه خيراً وجبت له الجنة ومن اثنيتم عليه شراً وجبت له النار"۔

یہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے خطاب ہے کہ اگر تم نے خیر کے ساتھ کسی کا تذکرہ کیا تو اس کے لئے جنت واجب ہوگی اور اگر شر کے ساتھ کسی کا تذکرہ کیا تو اس کے لئے جہنم واجب ہوگی۔

چونکہ حدیث میں خیر و شر دونوں کا ذکر آیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ ثناء مطلق صفت بیان کرنے کے معنی میں مستعمل ہے نہ کہ صرف خیر یا شر کے معنی میں، ورنہ تکرار لازم آئے گا۔

(۳) ذکر بالکلمات یعنی زبان سے کسی کی تعریف کرنا۔

اس معنی پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ زبان سے منزہ اور پاک ہیں تو وہ کس طرح ثناء کرتے ہیں؟

جواب یہ ہے کہ زبان سے حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ قوت گویائی مراد ہے کہ ارادہ و شعور کے ساتھ معانی کا اظہار ہو اور یہ معنی ذات باری تعالیٰ میں پائے جاتے ہیں۔

"مدح" "افعال حسنہ پر تعریف کرنے کو کہتے ہیں خواہ وہ افعال جمیلہ اختیاری ہوں یا غیر اختیاری "هو الثناء على الجميل مطلقاً" چنانچہ "مدحت زيداً على حسنه" کہہ سکتے ہیں لیکن "حمدت زيداً على حسنه" نہیں کہہ سکتے کیونکہ حسن وصفت جمیل اختیاری نہیں غیر اختیاری ہے، اور حمد کا استعمال اختیاری خوبی کے لئے ہوتا ہے۔

"شکر" اس فعل کو کہتے ہیں جو منعم و محسن کی تعظیم پر دلالت کرے اس کے احسان کے مقابلہ میں خواہ زبان کے ساتھ ہو یا دل اور جوارح کے ساتھ۔

گویا حمد مورد کے اعتبار سے خاص ہے کہ زبان سے کی جاتی ہے اور متعلق کے اعتبار سے عام کہ چاہے احسان کے بدلے میں ہو یا بغیر احسان کے، جبکہ شکر اس کے برعکس ہے، یعنی مورد کے لحاظ سے عام ہے کیونکہ وہ جس طرح زبان سے ہو سکتا ہے اسی طرح دل و اعضاء سے بھی ادا ہو جاتا ہے لیکن متعلق کے اعتبار سے خاص ہے کہ صرف نعمت و احسان کے مقابلہ میں ہوتا ہے۔

اور شکر کی حقیقت وہی ہے جو حضرت جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے "صرف العبد جميع ما انعم الله به عليه الى ما خلق لاجله" یعنی اللہ تعالیٰ کے تمام انعامات کو ان مقاصد میں صرف کرنا جن

کے لئے وہ پیدا کیا گیا ہے۔

لفظ "الحمد" مبتداء ہونے کی بناء پر مرفوع اور "للہ" اس کی خبر ہے دراصل لفظ "الحمد" مفعول بہ یا مفعول مطلق ہونے کی بناء پر محل نصب میں تھا مفعول کی صورت میں تقدیر عبارت "اخص الحمد" اور مفعول مطلق کی صورت میں "احمد حمدا" ہے اور یہ جملہ فعلیہ تھا لیکن دوام اور استمرار کی غرض سے جملہ فعلیہ سے اسمیہ کی طرف عدول ہوا۔

"الحمد" چونکہ مصدر ہے اور مصدر فاعل و مفعول دونوں کے معنی میں آسکتا ہے اس لئے اس جملہ کے معنی یہ ہوں گے "الحامدية والمحمودية ثابتان لله تعالىٰ فهو الحامد وهو المحمود" پھر یہ جملہ لفظی اعتبار سے خبریہ اور معنوی اعتبار سے انشائیہ ہے چنانچہ اس کے کہنے والے کو "حامد" کہا جاتا ہے اگر صرف خبریہ ہوتا تو محض حکایت بیان کرنے پر کہنے والے کو مخبر تو کہا جاسکتا ہے لیکن حامد نہیں کہا جاسکتا جیسا کہ کوئی ضرب کی حکایت کرے اور مثلاً یوں کہے "الضرب مؤلم" تو اس کو مخبر کہنا صحیح ہے لیکن ضارب کہنا درست نہیں کیونکہ اس فعل سے اسم فاعل کا اطلاق تب ہوسکتا ہے جبکہ اس فعل کے ساتھ خود متصف ہو اور ظاہر ہے کہ محض حکایت اور اخبار سے اس فعل کے ساتھ اتصاف نہیں ہوسکتا لہذا معلوم ہوا کہ لفظاً تو اخبار ہے اور معناً انشاء ہے اور انشاء حمد کی وجہ سے کہنے والا حمد سے متصف ہے۔

"الحمد" میں الف لام عہد ذہنی نہیں ہوسکتا کیونکہ یہ مقام حمد کے منافی ہے چنانچہ مقام حمد یہ ہے کہ جمیع محامد ذات باری تعالیٰ کیلئے ثابت کئے جائیں جبکہ عہد ذہنی کی صورت میں بعض افراد کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ البتہ استغراقی، جنسی اور عہد خارجی تینوں ہوسکتے ہیں چنانچہ استغراقی کی صورت میں حمد کے تمام افراد مراد ہوں گے "ای کل حمد صدر من کل حامد فهو ثابت لله" اور اگر الف لام جنسی ہو تو حقیقت حمد کی طرف اشارہ ہوگا لیکن چونکہ حقیقت افراد ہی کے ضمن میں پائی جاتی ہے لہذا جب حقیقت اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہوگی تو تمام افراد بھی خاص ہوں گے کیونکہ کسی بھی فرد کا غیر کے لئے ثابت ہونا جنس کے ثابت ہونے کے مترادف ہے اس لئے کہ جنس کا اطلاق تو ہر فرد پر ہوتا ہے۔

اور اگر الف لام عہد خارجی پر محمول کیا جائے تو اس صورت میں حمد سے مراد اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی وہ شایان شان حمد ہے جس کی طرف آنحضرت ﷺ نے اپنے اس ارشاد میں اشارہ فرمایا "لا احصی ثناء

علیك انت كما اثنیت علی نفسك" ۔

خلاصہ یہ کہ تمام تعریفیں اللہ ہی کے لئے ہیں، یعنی دنیا میں جہاں کہیں کسی چیز کی تعریف کی جاتی ہے وہ درحقیقت اللہ تعالیٰ ہی کی تعریف ہے، کیونکہ اس جہان رنگ وبو میں جہاں ہزاروں حسین مناظر اور لاکھوں دل کش نظارے اور کروڑوں نفع بخش چیزیں انسان کے دامن دل کو ہر وقت اپنی طرف کھینچتی رہتی ہیں اور اپنی تعریف پر مجبور کرتی ہیں، اگر ذرا نظر کو گہرا کیا جائے تو ان سب چیزوں کے پردے میں ایک ہی دست قدرت کارفرما نظر آتا ہے گویا کہ "الحمد للہ" کے اس جملہ نے کثرتوں کے تلاطم میں پھنسے ہوئے انسان کے سامنے ایک حقیقت کا دروازہ کھول کر دکھلایا کہ یہ ساری کثرتیں ایک ہی وحدت سے مربوط ہیں، اور ساری تعریفیں درحقیقت اسی ایک قادر مطلق کی ہیں ان کو کسی دوسرے کی تعریف سمجھنا نظر وبصیرت کی کوتاہی ہے۔

المتوحد المتوحد یہ باب تفعل سے اسم فاعل کا صیغہ ہے اس میں بمقابلہ مجرد کے مبالغہ ہے۔

اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ المتوحد کی جگہ الواحد ذکر کرتے تو کیا حرج تھا زیادہ طول سے کیوں کام لیا گیا۔ جواب یہ ہے کہ قاعدہ ہے " كثرة المباني تدل على كثرة المعاني " تو اس وجہ سے المتوحد لایا۔ باقی رہا حرج تو المتوحد کی جگہ الواحد لانے میں کوئی حرج نہیں ہے، البتہ باب تفعل کے صیغے میں چند فوائد ہیں جو کہ مجرد میں نہیں۔

باب تفعل کے کچھ خاصیات:

(۱) طلب: باب تفعل میں طلب کا معنی ہوتا ہے جیسا کہ تعظم زید زید نے اپنے لئے بڑائی طلب کی۔

(۲) تکلف: جیسے تحلم زید زید نے تکلف اپنے آپ کو حلیم بنایا ہے۔

(۳) صیرورۃ: صیرورۃ کہتے ہیں الانتقال من حال الی حال بلاصنع صانع جیسا کہ تحجر الطین مٹی پتھر بن گیا۔

یہاں پر تینوں کا صحیح ہونا مشکل ہے کیونکہ طلب کے معنی میں ایک قسم کی احتیاج ہے تکلف کے معنی میں اللہ کے لئے تکلف ثابت ہوتا ہے اور صیرورت میں یہ لازم آتا ہے کہ پہلے اللہ تعالیٰ کی ذات میں وحدانیت نہیں تھی بعد میں وحدانیت کی طرف منتقل ہوئی۔ لیکن اس سے جواب دیا گیا کہ طلب کے معنی یہاں پر ہم اس طرح کرسکتے ہیں کہ ایک طلب ہوتا ہے غیر سے اور ایک طلب ہوتا ہے اپنی ذات سے، تو یہاں پر طلب

سے مراد طلب من الذات ہے نہ طلب من الغیر اور تکلف سے مراد یہ ہے کہ جو چیز مشقت سے حاصل ہوتی ہے تو وہ کامل اور مکمل ہوتی ہے اور یہاں پر مشقت اس لئے مراد ہے کہ اللہ کے لئے کامل ہو ثابت ہو جائے اور صیرورۃ میں تجرید معتبر ہے، لہذا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کی وحدت ذاتی بالمعنی مبالغہ ہے اس میں معنی کا پہلا حصہ مراد ہے۔ یعنی بس ایک ہی حال میں ہے دوسرے حال کو منتقل نہیں ہوا، لہذا یہاں پر باب تفعل کے تینوں خصوصیات استعمال ہو سکتے ہیں۔

بجلال ذاته: باء میں اختلاف ہے کہ یہ جار مجرور کس کے ساتھ متعلق ہے، بعض ظرف مستقر کہتے ہیں اور بعض ظرف لغو، جب ظرف مستقر ہو تو یہ متعلق ہوگا لابسا فعل کے ساتھ اور یہ حال واقع ہو جائے گا المتوحد کی ضمیر سے، اور باء ملابست کے لئے ہو جائے گا اور ظرف لغو کی صورت میں یہ متعلق ہو جائے گا المتوحد کے ساتھ اور تیسرا احتمال یہ کہ باء سببیہ کے لئے لیا جائے تو اس وقت عبارت یوں ہوگی "الحمد لله المتوحد بسبب جلال ذاته"

ذاته: ذات کی اضافت ہوئی ہے "ہ" ضمیر کی جانب اور ذات کہتے ہیں الماهية الشخصية۔

کمال۔ یہ ضد ہے نقصان کی۔ صفات: یہ جمع ہے صفت کی اور صفت اصل میں وصف تھا وعد کی وزن سے مصدر بن گیا یعنی واو کی جگہ آخر میں تاء کا اضافہ کیا گیا ہے۔

صفات دو قسم پر ہیں ثبوتیہ، سلبیہ۔ صفات ثبوتیہ سے مراد وہ صفات ہیں جو باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہو اور جن کی ذات باری تعالیٰ سے نفی موجب نقصان ہوں جیسا کہ علم، حیوۃ، قدرت اور سمع وغیرہ تو یہاں پر تمام صفات کے اندر صفات ثبوتیہ مراد ہیں۔

المتقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته الخ

پاک ہے صفات عظمت میں نقصان کے ملاوٹ سے اور اس کے علامات سے۔

المتقدس في نعوت الجبروت

میں وہی تین باتیں ہیں جو المتوحد بجلال ذاته میں کی گئی ہیں۔

اعتراض: یہاں پر وارد ہوتا ہے کہ اگر باب تفعل کی جگہ مجرد کا صیغہ استعمال کرتے تو اس میں زیادہ آسانی تھی، جبکہ باب تفعل میں یہ صورت تکلف اور طلب کے معنی کو لازم ہیں اور اس میں یہ تینوں معانی غیر صحیح ہیں؟

جواب: مجرد کے مقابلے میں اس میں مبالغہ زیادہ ہے نیز یہاں پر یہ تین معانی صحیح بھی ہو سکتے ہیں۔

(۱) طلب کے معنی اس طرح صحیح ہو سکتے ہیں کہ ایک طلب من الغیر ہے اور ایک طلب من الذات ہے اور یہاں پر طلب سے مراد طلب من الذات ہے تو معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ پاک ہے ذات کے اعتبار سے۔

(۲) تکلف: تکلف کے معنی بھی صحیح ہو سکتے ہیں وہ اس طرح کہ جو چیز تکلف اور مشقت کے ساتھ حاصل ہو وہ کامل ہوتا ہے تو معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ پاک ہے مکمل پاکی کے ساتھ لہٰذا مشقت کے ساتھ کمال پاکی کی طرف اشارہ ہے۔

(۳) صیرورۃ: صیرورۃ کے معنی بھی صحیح ہو سکتے ہیں وہ اس طرح کہ صیرورۃ کے معنی ہیں "انتقال من حال الیٰ حال بلا صنع صانع" یہاں پر اس کے معنی میں تجرید ہے وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ کی تقدس ذاتی اور بلا صنع صانع ہے تو ترجمہ یہ ہوگا "اللہ پاک ہے خود اس کو پاکی حاصل ہے پاکی حاصل کرنے میں وہ کسی کے محتاج نہیں ہے"۔

فی نعوت الجبروت: جبروت مبالغہ کا صیغہ ہے جیسے کہ ملکوت اور رحموت وغیرہ ہیں۔ جلالی صفات سے باری تعالیٰ کے صفات سلبیہ مراد ہیں اور کمالی صفات سے باری تعالیٰ کے صفات ثبوتیہ مراد ہیں اور یہاں فی نعوت الجبروت سے بھی صفات سلبیہ مراد ہیں، مثلاً اللہ کا جسم نہ ہونا، عرض نہ ہونا وغیرہ صفات سلبیہ، صفات ثبوتیہ اور صفات نفسیہ کی تفصیل اپنی جگہ پر آ رہا ہے۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ اس سے اللہ کے تمام صفات مراد ہیں اور علامہ خیالی لکھتے ہیں عن شوائب النقص میں اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ شائبہ نقصان سے پاک ہے اور سبحانہ میں مبالغہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نقصان سے پاک ہے، نقصان تو چھوڑو اللہ تعالیٰ نقصان کے نشانات اور علامات سے بھی پاک ہے۔

والصلوٰۃ علیٰ نبیہ

مصنفؒ نے تین دلائل کی بنیاد پر صلوٰۃ ذکر کیا ہے۔

(۱) دلیل نقلی: دلیل نقلی یہ ہے کہ حدیث شریف میں آتا ہے کہ من صلی علیّ فی کتاب لم تزل الملئکۃ تستغفر له مادام اسمی فی ذلک الکتاب او کما قال علیه الصلوٰۃ والسلام۔ اس حدیث کی وجہ سے صلوٰۃ لایا تاکہ فرشتوں کی استغفار کا مستحق بن سکے۔

(۲) دلیل عقلی: کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عالی پاک ہے چونکہ انسان ضعیف ہے اتنے عالی ذات تک پہنچنے کے لئے واسطہ ضروری ہے اور وہی واسطہ پیغمبر ہوسکتا ہے اس پیغمبر پر درود بھیج کر کسی کے ذریعہ اللہ تعالیٰ تک رسائی حاصل کرنا چاہتے ہیں۔

(۳) دلیل عقلی: کتاب کا لکھنا چونکہ ایک بہت بڑا ذی خطر کام ہے شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ من صنف فقد استھدف کہ جس نے کتاب لکھی وہ لوگوں کے لئے نشانہ بن گیا۔ صاحب الکتاب نے اپنی حفاظت کے لئے صلوۃ دیا۔ صلوۃ کے ساتھ سلام اس لئے نہیں لایا کہ:

قال الامام المحقق النووی رحمۃ اللہ علیہ افراد الصلوۃ عن السلام غیر مکروہ فلا یرد علی الشیخ کراھۃ الافراد علی تقدیر التسلیم فالافراد فی الکتابۃ فقط ولیس فیہ کراھۃ۔

صلوٰۃ: لغت میں بمعنی دعا آتا ہے جب صلوۃ کی نسبت انسان کی طرف کی جائے تو دعا اور جب اللہ تعالیٰ کی طرف کی جائے تو نزول رحمت مراد ہوتا ہے۔

شریعت میں صلوۃ ارکان مخصوصہ کا نام ہے جو کہ خاص طریقے اور خاص اوقات میں ادا کئے جاتے ہیں۔

الفرق بین النبی والرسول:

نبی: انسان بعثہ اللہ الی الناس لتبلیغ الاحکام و لتعلیم الشریعۃ۔

رسول: انسان بعثہ اللہ الی الناس لتعلیم الشرائع و معہ دین متجددۃ و کتاب متجددۃ۔

اعتراض وارد ہوتا ہے کہ صاحب کتاب رحمۃ اللہ علیہ نے نبی کہا تو رسول کیوں نہیں کہا؟

پہلا جواب یہ ہے کہ اس میں براعۃ الاستھلال ہے کہ بعد میں کتاب کے اندر مسئلہ نبوت مذکور ہے جس کی طرف اس لفظ سے اشارہ کیا گیا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ رسول بھیجے ہوئے عام انسان کے لئے بھی استعمال ہوسکتا ہے جبکہ نبی صرف اللہ تعالیٰ کے بھیجے ہوئے انسان کا نام ہے۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ اس وجہ سے نبی کہا کہ قرآن مجید میں بھی اللہ تعالیٰ نبی کا لفظ زیادہ استعمال کرتے ہیں جس طرح باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "ان اللہ وملئکتہ یصلون علی النبی" پارہ ۲۲ سورۃ احزاب۔ "یایھا النبی جاھد الکفار" وغیرہ وغیرہ۔

المؤيد بساطع حججه الخ المؤيد بمعنی تائید کی گئی ہے۔ اسم مفعول کی صورت میں یہی معنی ہوگا۔ اور جب اسم فاعل پڑھا جائے تو معنی یہ ہوگا جو تائید حاصل کرنے والا ہے۔

حججه الخ حجج جمع ہے حجت کی اور جمع کی اضافت جب ہو جائے ضمیر کی جانب تو یہ مفید استغراق ہوتا ہے، یہاں حجج کی ضمیر میں دو احتمال ہیں۔ (۱) راجع ہے نبی علیہ السلام کی جانب۔ (۲) ضمیر راجع ہے اللہ کی جانب جب نبی علیہ السلام کی جانب راجع کی جائے تو معنی یہ ہوگا کہ وہ ظاہر حجتیں جو نبی علیہ السلام کی ہیں اس سے اس کی تائید کی گئی ہے۔ جب ضمیر راجع کیا جائے اللہ تعالیٰ کی جانب تو معنی یہ ہوگا وہ ظاہر حجتیں جو اللہ تعالیٰ کی ہیں یعنی خاص ہیں اللہ کے ساتھ ان سے آپ ﷺ کی تائید کی گئی ہے اور ساطع کی اضافت جو حجج کی جانب کی گئی ہے اس میں دو احتمال ہیں۔ (۱) یہ اضافت بمعنی من ہو جس طرح خاتم لفضۃ ہے تو تقدیر عبارت یوں ہوگی ای ساطع من حججہ۔

(۲) یا یہ اضافت ہے من قبیل اضافۃ الصفۃ الی الموصوف ای بالحجج الساطعۃ۔

اس عبارت میں نبی علیہ السلام کے معجزات کی جانب بھی اشارہ ہے کہ جناب سید الکونین محمد ﷺ کے معجزات بکثرت تھے اور نبی ﷺ کے معجزات پر کتب کثیر لکھی گئی ہیں، مثلاً المواھب اللدونیہ اور اس کی شرح ہے مدارج النبوۃ اور الشفاء فی حقوق المصطفیٰ، الکلام المبین فی رحمۃ العالمین۔ یا حضور ﷺ کے تین سو معجزات وغیرہ وغیرہ۔

وعلیٰ آلہ واصحابہ ھداۃ طریق الحق وحماتہ الخ

اور ان کی آل اور ان کے اصحاب پر، جو راہ حق کے رہبر اور اس کے محافظ ہیں۔

تشریح: اصحاب جمع ہے صحابی کی۔ ھداۃ ھادی کی جمع ہے۔ طریق کہتے ہیں اس راستے کو جو پیدل چلنے کے لئے بنا ہو۔ طرق یطرق سے، اس کے معنی زمین پر پاؤں مارنے کے ہیں۔

یہاں پر کلمہ "علیٰ" لایا گیا ہے تو اس کے ساتھ رد کیا گیا روافض اور شیعہ پر وہ اپنے لئے استدلال ایک موضوع حدیث سے کرتے ہیں وہ یہ کہ من فرق بینی وبین الی بعلی فقد جفاء کہ جس نے میرے اور میرے آل کے درمیان فصل لایا "علی" کے ساتھ تحقیق اس نے ظلم کیا لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ حدیث موضوع ہے اور اس عبارت میں ایک دوسری بات کی جانب بھی اشارہ کیا گیا کہ آل اور اصحاب پر درود

درست صلوٰۃ بھیجنا صحیح نہیں ہے البتہ معاً جائز ہے۔ آل سے کیا مراد ہے اس سلسلے میں کئی اقوال مروی ہیں۔

(۱) آل سے مراد نبی کریم ﷺ کے ازواج مطہرات ہیں۔

(۲) آل سے مراد نبی کے تمام اہل وعیال ہیں۔

(۳) آل سے مراد بنو ہاشم ہیں۔ (۴) آل سے مراد فقہاء مجتہدین ہیں۔

(۵) آل سے مراد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اتباع کرنے والے ہیں جیسا کہ حدیث میں وارد ہے

کل تقی ونقی فھو آلی۔ (۶) آل سے مراد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام اہل بیت ہیں۔

تقی اس آدمی کو کہا جاتا ہے جو محرمات سے خود کو بچاتا ہو اور نقی وہ ہے جو اپنے آپ کو شبہات سے بھی بچاتا ہے۔

الفرق بین الآل والاھل:

آل استعمال ہوتا ہے اشراف کے لئے خواہ دنیاوی لحاظ سے شریف ہو یا اخروی مثلاً آل موسیٰ آل فرعون اور اھل کا استعمال عام ہے خواہ اشراف ہوں یا غیر اشراف۔

(۱) بعض حضرات کا قول ہے کہ آل یہ موضوع برأسہ ہے۔ (۲) بعض حضرات کہتے ہیں کہ آل اصل میں اہل تھا، ھاء کو ہمزہ کے ساتھ تبدیل کیا گیا تو آل بن گیا پھر ہمزہ کو ہمزہ میں مدغم کردیا گیا آمن کے قانون کے ساتھ تو آل بن گیا۔ اور بعض کہتے ہیں کہ یہ اصل میں اول تھا، واو کو ہمزہ کے ساتھ بدل دیا تو آل بن گیا۔ (۱)

اصحاب: اصحاب جمع ہے صاحب کی جس طرح اطہار جمع ہے طاہر کی یا اصحاب جمع ہے صحب کی جس طرح انہار جمع ہے نہر کی۔ یا اصحاب جمع ہے صحب جس طرح نمار جمع ہے نمر کی یا اصحاب جمع ہے صحیب جس طرح اشراف جمع ہے شریف کی اور صحابی عام طور پر دوست اور ساتھی کو کہا جاتا ہے مگر شریعت میں صحابی اس آدمی کو کہا جاتا ہے جس نے نبی علیہ السلام کو دیکھا ہو، ایمان لایا ہو اور ایمان کی حالت میں وفات ہوا ہو اور

---

(۱) اس موضوع پر حضرت مولانا محمد موسیٰ روحانی بازی رحمہ اللہ کا رسالہ انتہائی مفید اور جامع ہے جس کا نام ہے "المنهج السهل فی مباحث الآل والاهل"۔

دیکھنا عام ہے خواہ ظاہری آنکھوں سے ہو جس طرح عام صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کا حال ہے یا باطنی آنکھوں سے یعنی دل کی آنکھوں سے نبی علیہ السلام کو دیکھا ہو جیسا کہ عبداللہ بن ام مکتوم رضی اللہ عنہ۔ ایمان کی حالت میں وقت گزارنے میں اختلاف ہے، جمہور علماء کرام کے نزدیک وقت کا کوئی اندازہ مقرر نہیں البتہ یہ بات ضروری ہے کہ ایمان کے ساتھ دنیا سے رخصت ہو چکا ہو جیسا کہ اس واقعے سے اس بات کی تائید حاصل ہے۔

ایک صحابی آئے اور نبی علیہ السلام کی دربار میں حاضر ہو کر عرض کرنے لگے کہ یا رسول اللہ ﷺ میں جہاد میں شریک ہو جاؤں یا پہلے ایمان لاؤں؟ تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ پہلے ایمان لاؤ، اس نے ایمان لایا اور بلند آواز سے کہا کہ اشهد ان لا إله إلا الله واشهد انك رسول الله اور جہاد کے لئے ایمان لاتے ہی نکل گئے وہاں جاتے ہی شہید ہو گئے۔ کوئی زیادہ وقت دربار نبوی میں نہیں گزارا۔

اس وجہ سے ہم نے صحابی کی تعریف میں یہ قید لگائی کہ ایمان کے ساتھ وفات پاگئے ہوں خواہ کم وقت گزار چکا ہے یا زیادہ وقت۔ جن کو ایمان کے ساتھ موت نہیں ملا ہے تو وہ صحابی نہیں کہلا سکتا۔

هداة طريق الحق شارحین حضرات فرماتے ہیں کہ یہ عبارت دلیل ہے سابقہ عبارت کے لئے۔ صاحب کتاب نے آل اور اصحاب پر درود کیوں بھیجا؟ تو اس نے جواب دیا کہ هداة طريق الحق کہ وہ راستہ حق دکھانے والے ہیں تو قیاس اقترانی یہاں بن جاتا ہے۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم راہ حق کے هداة اور حماة تھے، یہ صغری ہے، جو راہ حق کے هداة اور حماة ہوتے ہیں وہ صلوٰۃ اور سلام کے مستحق ہوتے ہیں، یہ کبری ہے، نتیجہ یہ ہوا کہ صحابہ کرام صلوٰۃ اور سلام کے مستحق ہیں اور یا اس حدیث کی طرف اشارہ ہے جس میں آپ ﷺ نے فرمایا "اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم او كما قال النبي ﷺ"

کہ میرے صحابہ کرام ستاروں کے مانند ہیں ان میں سے جس کی اقتدا کروگے کامیابی پاؤ گے ہی طرح صحابہ کرام کے فضائل میں اور بھی کئی روایات وارد ہیں۔ اور ایک روایت میں ہے کہ "الله الله في اصحابي لاتتخذوا هم من بعدي غرضاً او كما قال النبي ﷺ"

هداة جمع ہے مفرد اس کا "هادي" ہے ہدایت کے دو معنی ہیں پہلا معنی ايصال الى المطلوب اور دوسرا ہے ارائة الطريق یہاں پر دوسرا معنی مراد ہے۔

کرنے کے ساتھ اسکو مبلغ کرنے کے دوران اور مقصد پر متنبہ کرنے کے ساتھ کلام کو واضح کرنے کے دوران اور مسائل کو ثابت کرنے کے ساتھ انہیں بیان کرنے کے بعد اور دلائل کی باریکیاں بیان کرنے کے ساتھ انہیں زوائد سے پاک کرنے کے بعد اور مقصود مسائل کی تفسیر کیساتھ ایک تمہید کے بعد اور زیادہ سے زیادہ مفید باتیں بیان کرنے کیساتھ تحریر یعنی حشو وزوائد سے عبارت کو خالی کرنے کے ساتھ گفتگو کا پہلو موڑتے ہوئے کلام کو طول دیئے : اور طول دے کر اکتاہٹ میں مبتلا کرنے سے اور اختصار کو بھی اختیار کرتے ہوئے جو کہ درمیانی راہ کی دونوں جانب اطناب اور مخل اختصار سے ہے اور خدا ہی صحیح بات کی طرف رہنمائی کرنے والا ہے اسی کے ذریعے غلطی سے حفاظت اور بات کی درستگی پانے کی درخواست کی جاتی ہے۔ اور وہ مجھ کو کافی ہے اور وہ بہترین کارساز ہے۔

تشریح: وبعد: یہ کلمہ کلام کے ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف انتقال کے لئے بطور فصل لایا جاتا ہے اور اسی مناسبت سے اس کو "فصل الخطاب" کہا گیا ہے۔ بعض حضرات مفسرین نے قرآن کریم کی آیت " وآتیناہ الحکمۃ وفصل الخطاب " کی تفسیر اسی سے کی ہے کہ اس سے مراد کلمہ اما بعد ہے۔

سب سے پہلے اپنے خطبے میں اما بعد کہنے والا کون تھا؟ اس سلسلے میں متعدد اقوال ہیں چنانچہ حضرت داؤد علیہ السلام، قیس بن ساعدہ، سحبان بن وائل، کعب بن لؤی، یعرب بن قحطان اور ان کے علاوہ حضرت یعقوب، حضرت ایوب اور حضرت آدم علیہم السلام، ان سب حضرات میں سے ہر ایک کی طرف یہ منسوب ہے کہ انہوں نے یہ کلمہ پہلے کہا ہے۔ ان اقوال کا مجموعہ ان اشعار میں ہے۔

جری الخلف اما بعد من کان بادئًا — لعدة اقوال وداؤد اقرب

وکانت له فصل الخطاب وبعده — فقسٌ فسحبان فکعب فیعربُ

روی الدارقطنی ان یعقوب قالها — وقیل الی ایوب آدم تنسبُ

(تفصیل کے لئے دیکھئے النجم الاسعد فی مباحث اما بعد، ص ۲۵)

ان اقوال میں راجح یہی ہے کہ حضرت داؤدؑ نے سب سے پہلے یہ کلمہ کہا ہے۔ حافظ ابن حجر نے اسی کو ترجیح دی ہے اور جمہور کے نزدیک یہی بات پسندیدہ ہے۔

شرعی اعتبار سے بھی خطبوں اور رسائل میں اما بعد کا استعمال کرنا مستحب یا سنت ہے چنانچہ نبی کریم صلی

اللہ علیہ وسلم بھی خطبات اور دیگر رسائل میں اما بعد استعمال کیا کرتے تھے۔ چنانچہ امام نووی شرح مسلم میں حضور ﷺ کے خطبے کے ذیل میں فرماتے ہیں "فيه استحباب قول اما بعد في خطب الوعظ والجمعة والعيد وغيرها (شرح نووی علی صحیح مسلم، ۱/۲۸۵)۔

اسی طرح حضرت خلفاء راشدین اور دیگر صحابہ کا بھی یہی عمل رہا ہے اس کے علاوہ تمام مصنفین کا اجماعی عمل ہے کہ بلا نکیر "اما بعد" نقل کرتے ہیں۔

عقل وقیاس کے اعتبار سے بھی "اما بعد" کا لانا مناسب معلوم ہوتا ہے کیونکہ جب ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف انتقال ہوتا ہے تو دونوں اسلوبوں کے فرق کی وجہ سے وہ معنوی فرق کا متقاضی ہے اور معنوی فصل لفظی فصل کو مقتضی ہے جو کہ "اما بعد" سے آتا ہے لہذا "اما بعد" کے لانے میں لفظ معنی کے موافق ہو جائے گا۔ (نجم السعد فی مباحث اما بعد ص ۲۰، ۲۵)

وبعد سے پہلے واو ہے یہ واو عاطفہ ہے ماقبل معطوف علیہ ہے اور یہ معطوف ہے۔ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب آپ نے یہاں پر واو عاطفہ لی تو معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مطابقت لازم ہے جبکہ یہاں پر مطابقت نہیں ہے کیونکہ پہلا انشاء حمد ہے اور بعد میں اخبار ہے تو یہ عطف الاخبار علی الانشاء ہے اور یہ عطف غیر صحیح ہے۔

جواب یہ ہے (۱) عطف الاخبار علی الانشاء صحیح ہے کلام عرب میں مستعمل ہے اور یہ غیر فصیح کلام نہیں ہے۔ (۲) مصنف نے یہاں پر ایک قسم انشاء لمدح لغة استعمال کیا ہے اور یہی مراد ہے تو عطف الانشاء علی الانشاء ہو گیا۔ (۳) یہاں پر صاحب کتاب اخبار عن الحمد کرتا ہے تو اب عطف الاخبار علی الاخبار ہو گیا۔

وبعد فإن علم الشرائع الخ ترکیب: إنّ حرف مشبہ بالفعل مبنی العلم وغیرہ اس کا اسم۔

سوال: فإنّ میں فاء یا عاطفہ ہوگا لیکن عاطفہ بھی صحیح نہیں یا زائدہ ہوگا یا تفسیریہ ہوگا تو ماقبل اجمال نہیں، یا تعلیلیہ ہوگا تو ماقبل معلول ذکر نہیں، یا جزائیہ ہوگا تو ماقبل شرط نہیں ہے تو یہ کونسی فاء ہے؟

جواب: یہ فاء جزائیہ ہے حرف شرط یہاں محذوف ہے اور وہ حرف شرط اما ہے ای اما بعد۔

(۲) یہاں بعد ظرف زمان لمّا شرطیہ کے معنی پر ہے ای لمّا فرغ عن الحمد والصلوٰۃ۔

سلامتی والے گھر کے، یا جنت میں اللہ کی جانب سے سلام ہوگی۔ یا جو لوگ جنت میں ہوں گے ایک دوسرے پر سلام کریں گے۔ یا فرشتے ان پر سلام کریں گے، یا یہ جنت میں سلامتی کے ساتھ رہیں گے۔ ان تمام وجوہات کی بنیاد پر جنت کو دارالسلام کہا جاتا ہے۔

غرر: غرۃ کی جمع ہے اور غرۃ کہتے ہیں اس سفید نشان کو جو گھوڑے کے ماتھے پر ہوتا ہے، یہ گھوڑے کے عمدہ اور بابرکت ہونے کی نشانی شمار کی جاتی ہے، بعد میں یہ لفظ عمدگی کے لئے استعمال کیا جانے لگا۔

فرائد: فرائد جمع ہے فریدۃ کی اور فریدۃ بڑی اور بہترین موتی کو کہا جاتا ہے۔ جو سیپ سے تنہا نکلے۔ اس تنہائی کی وجہ سے وہ عمدہ، بڑی اور قیمتی ہوا کرتی ہے۔

فصول: فصول جمع ہے فصل کی اور فصل وہ ہے جو دو کلاموں کے درمیان لایا جاتا ہے جس کا پہلا کلام دوسرے کلام سے جدا اور علیحدہ ہو اور اس بات پر دلالت کرتا ہو کہ اس ماقبل والے کلام کا مابعد والے کلام کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔

واشباہ نصوص: نصوص جمع ہے نص کی اور نص بمعنی ظاہر والمراد ھھنا القرآن والسنۃ ۔ یعنی کتاب میں جگہ جگہ قرآنی آیات اور احادیث بیان ہوں گے۔

یقین: یقین کہتے ہیں الاعتقاد الجازمۃ المطابق للواقع۔

فصوص: فصوص جمع ہے فص کی اور فص کہتے ہیں نگینے کو، یعنی وہ نگینہ جو انگوٹھے میں خوبصورتی کے لئے لگاتے ہیں۔ اگر تصدیق میں غیر کا احتمال نہ ہو تو اس کو جزم کہتے ہیں پھر یہ اعتقاد یا نفس الامر کے موافق ہوگا یا نہیں اگر نہ ہو تو جہل مرکب اور اگر مطابق ہوگا تو یہ زائل کرنے سے زائل ہوگا یا نہیں، اول کو تقلید اور ثانی کو یقین کہتے ہیں، اور اگر دونوں احتمال مساوی ہو تو اس کو شک کہتے ہیں، جبکہ جانب راجح کو ظن اور مرجوح کو وہم کہا جاتا ہے۔ مع عارية من التنقيح: یہ ظرف ہے اور حال ہے اشرح کی ضمیر سے اور تنقیح کا معنی ہے صفائی اور درخت سے زائد شاخیں کاٹنا، تہذیب بمعنی سنوارنا اور اصلاح کرنا اور نامناسب چیزوں سے خالی کرنا، یہاں پر کچھ استعارات بیان کئے گئے ہیں۔

استعارہ: صاحب کتاب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب کی تشبیہ دی ہے درخت کے ساتھ یہ استعارہ مکنیہ یا استعارہ بالکنایہ ہے اور درخت کے ساتھ مناسب شاخیں ہوتی ہیں یہ تخییلیہ اور ان شاخوں کے ساتھ

منافی لازم ہوتی ہے یا استعارہ ترشیحیہ ہے۔

تنظیم لغت میں نظم جو پرانا ہو یا لڑی میں ڈالنے کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں تالیف الکلمات مترتبۃ المعانی متناسبۃ الدلالات علی ما یقتضیہ العقل اور ترتیب کہتے ہیں جعل کل شیء فی مرتبتہ۔

لمحاولت۔ محاول فعل ہے باب مفاعلہ سے حاول یحاول محاولۃً اس کے معنی ہیں ارادہ کرنا اور یہاں یہ فاء جزائیہ ہے اور شرط اس کے لئے محذوف ہے ای اذا کان الامر کذلک فحاولت ان اشرحہ شرحاً الخ۔ اور یہ فاء کا مابعد مسبب ہے اور ماقبل سبب ہے۔ یعنی جب بات ایسی تھی تو میں نے ارادہ کیا کہ میں شرح لکھوں۔ یفصل مجملاتہ ویبین معضلاتہ ویظہر مکنوناتہ وینشر مطویاتہ۔ یفصل فعل ہے اور ضمیر اس کا فاعل ہے اور مجملاتہ اس کا مفعول ہے یہ جملہ صفت ثانیہ ہے اس نے اس کی حالت نصبی حالت جری کی تابع ہے۔ اور اسی طرح یبین معضلاتہ بھی ہے۔ معضلات جمع ہے معضلۃ کی جس کا معنی ہے مشکل اور لاینحل مسئلہ۔ مکنوناتہ یعنی چھپی باتیں۔

یہاں سے شارح رحمہ اللہ کا غرض اپنی شرح کا طریقہ کار بیان کرنا ہے اور کچھ استعارات کا تذکرہ کرنا ہے۔ یہاں پر شرح کی تشبیہ دی گئی ہے آدمی کے ساتھ یہ استعارہ مکنیہ ہے اور آدمی کے ساتھ کروٹ مناسب ہے یہ تخییلیہ ہے اور کروٹ کے ساتھ موڑنا یہ لوازمات میں سے ہے یہ استعارہ ترشیحیہ ہے

قولہ متجافیاً عن طرفی الاقتصاد الاطناب والاخلال ۔۔۔۔الخ۔۔۔ مرجعی الوکیل الخ

وکیل اللہ کا اسم صفتی ہے اس کے معنی کارساز کے ہیں۔ معتزلہ میں سے ابوموسیٰ بن صبیح کا مذہب ہے کہ وکیل کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر صحیح نہیں کہ وکیل موکل کا محتاج ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ محتاج نہیں، لیکن یہ مذہب ظاہر البطلان ہے کہ قرآن کریم میں وکیل کا لفظ اللہ تعالیٰ کے لئے استعمال ہوا ہے۔

متجافیاً بمعنی اپنی جان کو بچانا یہ تجافی یتجافی تجافیاً سے ہے بمعنی میانہ روی۔ یہ باب التفاعل کا مصدر ہے۔

یہاں پر الاطناب کا لفظ آیا ہے اس پر تینوں حرکتیں پڑھنا جائز ہے اگر جری صورت میں ہو تو طرفی الاقتصاد سے بدل واقع ہوگا اور حالت رفع میں یہ خبر ہوگا اور اس کے لئے مبتدا محذوف ہے جو ھو ہے اور نصب کی صورت میں فعل محذوف نکالا جائے گا تو الاطناب اس کا مفعول بن جائے گا۔

اعتراض: اس عبارت کی ظاہر سے تو خود پسندی معلوم ہو رہی ہے جو کہ مصنف کی شایان شان نہیں۔
اس اعتراض سے بچنے کے لئے فوراً شارح نے کہا کہ واللہ الهادی الی سبیل الرشاد کہ یہ اللہ کی توفیق سے ممکن ہے۔ هو حسبی هو مبتدأ حسبی خبر نعم فعل مدح الوکیل فاعل هو مخصوص بالمدح۔
اعتراض یہ ہے کہ هو حسبی ونعم الوکیل کی ترکیب غلط ہے کیونکہ هو حسبی جملہ خبریہ ہے اور نعم الوکیل یہ انشائیہ ہے عطف الانشاء علی الجملة الخبریة ہے اور یہ صحیح نہیں ہے؟

جواب: (۱) عطف الانشاء علی الخبر کو آپ نے غیر صحیح کہا ہے۔ صاحب المطول کہتے ہیں کہ یہ عطف صحیح ہے کیوں کہ اس قسم کی مثالیں کلام عرب میں ثابت ہیں۔

(۲) یہ جواب بھی صاحب المطول نے لکھا ہے کہ نعم الوکیل جملہ انشائیہ نہیں ہے جس طرح نعم الرجل اور بئس الرجل میں صدق اور کذب کا احتمال ہے۔ اسی طرح اس میں بھی صدق اور کذب کا احتمال ہے اور جس جملہ میں صدق اور کذب کا احتمال ہو وہ جملہ خبریہ ہوتا ہے لہذا یہ جملہ خبریہ ہے۔ لہذا خبریہ کا عطف خبریہ پر واقع ہے۔

(۳) اگر آپ کہیں کہ یہ جملہ انشائیہ ہے تو میں کہتا ہوں کہ یہ کبھی جملہ انشائیہ مستعمل ہوتا ہے اور کبھی جملہ خبریہ۔ (۴) هو حسبی یہ انشاء ہے لیکن یہ انشاء توکل کے لئے ہے اور نعم الوکیل بھی انشاء کے لئے ہے۔
(۵) هو حسبی خبریہ ہے اور نعم الوکیل ای مقول فی حقه نعم الوکیل لہذا یہ بھی جملہ خبریہ ہوا۔ تو یہ عطف خبریہ کا اپنے جملہ خبریہ پر ہے۔ (۶) یہاں پر یہ عطف القصة علی القصة ہے اس سے مراد وہ عطف ہوتا ہے جس میں خبر اور انشاء کی طرف التفات نہیں ہوا کرتا۔ (۷) یہ ترکیب موافق بالقرآن ہے فحسبه جهنم ولبئس المهاد لہذا اس ترکیب میں کوئی نقصان نہیں۔

ثم اعلم ان الاحکام الشرعیة منها ما یتعلق بکیفیة العمل وتسمی فرعیة وعملیة ومنها ما یتعلق بالاعتقاد وتسمی اصلیة واعتقادیة والعلم المتعلق بالاولی یسمی علم الشرائع والاحکام لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا یسبق الفهم عند اطلاق الاحکام الا الیها وبالثانیة علم التوحید والصفات لما ان ذلک اشهر مباحثه واشرف مقاصده۔

ترجمہ: جاننا چاہئے کہ احکام شرعیہ بعض تو وہ ہیں جو عمل کی کیفیت سے تعلق رکھتے ہیں اور انہیں فرعیہ اور عملیہ کہا جاتا ہے اور بعض وہ ہیں جو اعتقاد سے تعلق رکھتے ہیں اور انہیں اصلیہ اور اعتقادیہ کہا جاتا ہے اور پہلی قسم کے احکام سے تعلق رکھنے والے علم کو علم الشرائع والاحکام کہا جاتا ہے کیونکہ وہ صرف شریعت کے ذریعہ معلوم ہوتے ہیں اور لفظ احکام بولے جانے کے وقت ذہن ان ہی (احکام عملیہ) کی طرف سبقت کرتا ہے اور دوسری قسم کے احکام سے (تعلق رکھنے والے علم کو) علم التوحید والصفات کہا جاتا ہے کیونکہ یہ (توحید وصفات کا مسئلہ) اس فن کا سب سے زیادہ مشہور مسئلہ اور اس فن کے مقصودی مسائل میں سب سے زیادہ شرف کا حامل مسئلہ ہے۔

تشریح: اعلم۔ اعلم سے مقصود طالب العلم کو بیدار کرنا ہوتا ہے کہ وہ پہلے سبق کو یاد رکھ کر آنے والے سبق کو شوق سے سنے۔ اور اغراض شارح "اعلم ان الاحکام الشرعیۃ الی قولہ کانت الاولیٰ" سے دو ہیں۔ (۱) دو علوم خطبہ میں ذکر ہوئے ہیں اجمالاً ایک علم الشرائع اور دوسرا علم التوحید والصفات تو یہاں پر ان دونوں علوم کی تفصیلی بحث ہوگی۔ (۲) یہاں پر ان دونوں علوم کی وجہ تسمیہ ذکر کرے گا کہ علم الشرائع کو علم الشرائع کیوں کہتے ہیں اور علم الصفات والتوحید کا یہ نام کیوں رکھا گیا ہے۔

احکام: حکم کے کئی معنی ہیں، اثر مرتب، وقوع اور عدم وقوع کا ادراک، خطاب اللہ تعالیٰ، اور نسبت تامہ خبری۔ اور اصطلاح میں خطاب اللّٰہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین جب احکام کے ساتھ الشرعیۃ کا قید لگایا تو معلوم ہوا کہ اس سے وہ احکام مراد ہیں جو قرآن وسنت سے ماخوذ ہوں۔ تو یہ احکام دو قسم پر ہیں۔ (۱) جن کا جاننا شریعت پر موقوف ہوں جیسے الصلوٰۃ فرض، والصوم فرض وغیرہ ذالک۔

(۲) دوسرے یہ کہ عقل کے ذریعے معلوم ہو لیکن مانا شریعت کے راستے سے ہو جیسے وجود باری تعالیٰ۔

یہاں پر بکیفیۃ العمل میں عمل سے مراد فعل مکلف ہے، بکیفیۃ العمل میں کیفیۃ کا لفظ بڑھا کر شرح مقاصد کے ساتھ اختلاف کیا ہے کہ وہاں عبارت یوں ہے ما یتعلق بالعمل اس لفظ کے بڑھانے میں اشارہ ہے کہ نفس اعمال مقصود نہیں بلکہ اعمال اپنے متعین اور مقررہ کیفیات کے ساتھ ادا کرنا مقصود ہے، لہٰذا شرح عقائد کی عبارت شرح مقاصد سے بہتر ہے۔ کیفیت سے مراد عمل کی اصل اور ان کی اس طریقے

بين المسلمين والنبي على قمة الدين وظهر اختلاف الآراء والميل إلى البدع والأهواء وكثرت الفتاوى والواقعات والرجوع إلى العلماء في المهمات فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والأصول وترتيب الأبواب والفصول وتكثير المسائل بأدلتها وإيراد الشبه بأجوبتها وتعيين الأوضاع والاصطلاحات وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا ما يفيد معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه، ومعرفة أحوال الأدلة إجمالاً في إفادتها الأحكام بأصول الفقه ومعرفة العقائد عن أدلتها التفصيلية بالكلام۔

ترجمہ: اور متقدمین یعنی صحابہ اور تابعین (یہ ترتیب) نبی کریم ﷺ کی صحبت کی برکت اور آپ کے زمانہ سے قریب ہونے کے سبب اور نئے مسائل اور اختلافات کم پیش آنے اور قابل اعتماد حضرات سے رجوع اور دریافت کرنے پر قادر ہونے کی وجہ سے ان دونوں علموں (علم الشرائع والاحکام اور علم التوحید والصفات) کو مدون کرنے اور ابواب اور فصل وار مرتب کرنے اور ان کے مسائل کو جزئیات اور کلیات کی شکل میں بیان کرنے سے مستغنی اور بے نیاز تھے، یہاں تک کہ مسلمانوں کے درمیان (اعتقادی) فتنے اور اتفاق دین پر حملہ رونما ہوا، اور رایوں کا اختلاف اور بدعت وخواہشات نفس کی طرف لوگوں کا میلان ظاہر ہوا، اور نئے نئے مسائل اور ان کے بارے میں ہونے کے فتوی اور اہم مسائل میں علماء کی طرف لوگوں کا رجوع بڑھ گیا تو علماء کرام نظر واستدلال، اجتہاد، استنباط اور قواعد واصول تیار کرنے اور ابواب وفصول ترتیب دینے اور دلائل کے ساتھ زیادہ سے زیادہ مسائل بیان کرنے اور اعتراضات کو ان کے جواب سمیت ذکر کرنے اور اصطلاحی الفاظ کو ان کے خاص خاص معنی کے مقابل میں متعین کرنے اور مذاہب اختلافات بیان کرنے میں لگ گئے اور انہوں نے اس علم کو جو تفصیلی دلائل کے ساتھ احکام عملیہ کی معرفت عطا کرے الفقہ نام رکھا اور جو دلائل کے ان احوال کی اجمالی معرفت عطا کرے جو مفید احکام ہیں اس کا اصول فقہ نام رکھا اور جو تفصیلی دلائل سے عقائد کی معرفت عطا کرے اس کا نام کلام رکھا۔

تشریح: قولہ کانت الاوائل الخ یہاں سے ایک اعتراض کا دفع ہو رہا ہے وہ یہ کہ آپ نے علم الکلام والعقائد کو اساس اور بنیاد اور قواعد الاسلام کہا حالانکہ علم الکلام نبی علیہ السلام کے زمانے میں موجود نہیں تھا یہ تو بدعت ہے۔ جواب یہ ہے کہ نبی علیہ السلام کے زمانے کے لوگوں کو اس علم کی ضرورت نہیں تھی رفتہ رفتہ جب نبی علیہ السلام کا زمانہ دور ہوتا گیا اور لوگ نبی علیہ السلام کی صحبت سے محروم ہوتے گئے اور وقت گزرتا گیا نئے نئے اختلافات اور حوادث شروع ہونے لگے وہ ایسی حالت علماء اہل سنت والجماعت نے اس علم کی ضرورت محسوس کی، ورنہ نبی کریم علیہ السلام کے زمانے میں یہ اختلافات نہیں تھے کیونکہ ایک تو ان کے عقائد صاف ستھرے تھے صحبت نبی ﷺ کی وجہ سے، دوسرا وہ زمانہ آپ ﷺ کے زمانہ کو قریب تھا لہذا اسی وقت برکات زیادہ تھے اور تیسرا یہ کہ اگر ان کو ضرورت پڑتی تو ان کے پاس ثقہ لوگ موجود تھے جن کی طرف وہ مراجعت کرتے لہذا ان کو ان دو علموں کی تدوین کی ضرورت نہیں پڑی۔

الی ان حدثت الفتن الخ الیٰ غایت کے لئے ہے، یہ عطف ہے ما قبل پر کہ پہلے بزرگ، نیک اور ثقہ لوگ موجود تھے، اختلاف نہیں تھا۔ جوں جوں نبی علیہ السلام کا زمانہ دور ہوتا گیا مختلف قسم کے مسائل اور اختلافات شروع ہوئے یہاں تک کہ فتنوں کا ظہور ہوا اور مختلف قسم کے فتنے نکلنے لگے۔ فتنوں سے مراد معتزلہ اور خوارج کے فتنے ہیں۔

ائمہ حضرات پر ظلم شروع ہوا۔ خاص کر حضرت امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کو سخت سخت سزائیں دی گئیں۔ جب قرآن کا مخلوق اور غیر مخلوق ہونے کا مسئلہ پیش آیا تو اس وقت امام الاعظم حضرت نعمان بن ثابت ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ دنیا سے رحلت پا گئے تھے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ مصر چلے گئے، تو سارا بوجھ امام احمد رحمہ اللہ کو اٹھانا پڑا۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ زمام مملکت معتزلہ کے ہاتھ میں تھا۔ معتزلہ کا مذہب ہے کہ قرآن مخلوق یعنی حادث ہے لیکن امام احمد بن حنبلؒ نے ان کے خلاف فتویٰ دیا اور یہی اہل سنت والجماعت کا مسلک ہے کہ کلام دو قسم پر ہے، کلام نفسی اور کلام لفظی۔

کلام نفسی وہ ہے جو کہ اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور الفاظ اور اصوات کے قبیلے سے نہیں ہے، اور کلام لفظی وہ ہے جو اصوات اور تلفظ کے قبیلے سے ہے۔ کلام لفظی تو ہمارے اور معتزلہ دونوں کے نزدیک حادث ہے لیکن جو کلام نفسی ہے وہ ہمارے نزدیک حادث نہیں بلکہ قدیم ہے اور معتزلہ کا مسلک وہ ہے

سلف کے برعکس ہے۔ تو وہ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کو ہر روز کوڑے دیا کرتے تھے یہاں تک کہ حضرت امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ اسی مسئلے کی خاطر اپنی جان کی بازی لگا کر دنیا سے رخصت ہوئے۔

اللہ کریم نے علماء اور ائمہ کی قربانیوں کی خاطر معتزلہ کو دنیا سے ہمیشہ کے لئے ایسا ختم کر دیا کہ ان کا ایک فرد بھی ابھی باقی نہیں رہا۔ اس طرح دنیا سے ختم ہوئے جس طرح عنقاء نامی پرندہ ایک نبی علیہ السلام کی دعا سے ہمیشہ کے لئے ختم ہوا ہے۔ ع داستاں تک نہ ہوگی تمہاری داستانوں میں

اصل الهواء الخ. اصل الهواء چھ فرقے ہیں۔ (۱) جبریہ۔ (۲) قدریہ۔ (۳) روافض۔ (۴) خوارج۔ (۵) معطلہ۔ (۶) مشبہ۔

بين المسلمين یہاں پر صاحب کتاب نے بین المسلمین کہہ کر اشارہ کیا اس بات کی جانب کہ معتزلہ کو کافر نہیں کہنا چاہئے البتہ گمراہ کہہ سکتے ہیں کیونکہ یہ لوگ دائرہ اسلام سے خارج نہیں۔

مهمات: اہم مسائل۔ فشغلوا بالنظر الخ یہاں پر یہ فاء جزائیہ ہے ای اذا كان الامر كذلك فاشتغلوا بالنظر الخ یا یہاں پر فاء سببیہ ہے۔

فکر اور نظر کی تعریف: دو معلوم چیزوں کو ترتیب دے کر مجہول چیز معلوم کیا جائے اسے فکر و نظر کہتے ہیں۔ اس کا تعلق کبھی تصورات سے ہوگا اور کبھی تصدیقات سے ہوگا جیسا کہ ایک بندہ حیوان اور ناطق دونوں جانتا ہے لیکن انسان نہیں جانتا تو دونوں کو ملا کر حیوان ناطق بنا دیا اس سے اس کو انسان معلوم ہوگیا۔ یا عالم کا متغیر ہونا اور ہر متغیر کا حادث ہونا معلوم ہے تو ان دونوں کو ملا کر عالم کا حادث ہونا معلوم ہوا، اس کو فکر و نظر کہتے ہیں۔

اجتهاد لغت میں بذل الطاقة کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں صرف المجتهد قوته لطلب حكم شرعي. استنباط لغةً اخراج الماء من العين اور اصطلاح میں استخراج المسائل من القرآن والسنة۔

وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية

(۱) عبارت ہے ثلاثہ سے اور معرفۃ الاحکام عبارت ہے مسائل سے۔

(۲) عبارۃ ہے ملکہ سے اور معرفۃ الاحکام عبارۃ ہے مسائل اور ملکہ سے۔

اس تعریف میں دو باتیں ذہن نشین رکھنا ضروری ہے۔ ۱) احکام عملیہ کی مقدار ۲) دلائل تفصیلیہ کی وضاحت۔

اشکال یہ ہے کہ وہ کتنے احکام ہیں جن کی بنیاد پر ایک آدمی کو فقیہ کہا جا سکتا ہے اگر الاحکام پر الف لام استغراقی لیا جائے تو اس سے مراد تمام احکام ہوں گے اس صورت میں کوئی بھی دنیا میں فقیہ نہیں رہے گا کیونکہ ائمہ مجتہدین میں بھی بعض وہ ہیں جن سے بعض مسائل میں لا ادری ثابت ہے اور اگر احکام سے بعض مراد لیے جائیں تو اس صورت میں ہر کس و ناکس فقیہ کہلایا جائے گا۔ لہٰذا بہتر جواب یہ ہے کہ احکام سے تمام احکام مراد لیے جائیں اور معرفت سے مراد علم بالقوۃ مراد لیا جائے نہ کہ بالفعل جس سے ملکہ کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔ یعنی فقہ ایک ایسا علم ہے جس کے پیدا ہونے کے بعد ایک آدمی تمام احکام کو ان کے دلائل تفصیلیہ سے سمجھ سکتا ہے پھر ادلہ کی دو قسمیں ہیں۔ ۱) ادلہ اجمالیہ۔ ۲) ادلہ تفصیلیہ۔ ادلہ اجمالیہ اصول فقہ کے وہ دلائل ہیں جو نصوص سے مستنبط ہیں جیسے امر وجوب کے لئے اور نہی تحریم کے لئے ہے وغیرہ وغیرہ اور وہ آیات و احادیث جو امر اور نہی پر مشتمل ہیں وہ دلائل تفصیلیہ ہیں جیسے اقیموا الصلوٰۃ یا ولا تقربوا الزنا وغیرہ۔

بہرحال احکام عملیہ کی اُن کے دلائل تفصیلیہ کے ساتھ معرفت فقہ ہے اور ادلہ اجمالیہ کے اصولوں کو افادہ احکام کے ساتھ ان کو اصول فقہ کہا جاتا ہے۔

﴿ولان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا و كذا ولان مسئلة الكلام كانت اشهر مباحثه واكثرها نزاعا وجدالاً حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلاسفة ولانه اول ما يجب من العلوم التي انما تُعلَمُ و تُتَعَلَّمُ بالكلام فاطلق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزاً ولانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين، وغيره قد يتحقق بمطالعة الكتب والتامل، ولانه اكثر العلوم نزاعاً وخلافاً فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم ولانه لقوة ادلته

صار كأنه هو الكلام، دون ما عداه من العلوم كما يقال للأقوىٰ من الكلامين هذا هو الكلام، ولأنه لابتنائه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية كان أشد العلوم تأثيرا في القلب وتغلغلاً فيه، فسمي بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح وهذا هو كلام القدماء﴾۔

ترجمہ: (اس علم کا نام کلام رکھا) اس لئے کہ اس علم کے مسائل کا عنوان ان کا قول "الکلام فی کذا و کذا" ہوا کرتا تھا۔ اور اس لئے کہ کلام کا مسئلہ اس علم کے مسائل میں سب سے زیادہ مشہور تھا اور سب سے زیادہ نزاع اور جدال کا باعث تھا، یہاں تک کہ بعض غالبوں نے بہت سے اہل حق کو قرآن کے مخلوق ہونے کا قائل نہ ہونے کی وجہ سے قتل کرا دیا۔ اور اس لئے کہ یہ علم مسائل شرعیہ کو ثابت کرنے اور مخالفین کو ساکت و لاجواب کرنے کے سلسلہ میں کلام پر قدرت پیدا کرتا ہے، جس طرح منطق فلاسفہ کے لئے اور اس لئے کہ کلام کے ذریعہ سیکھے اور سکھائے جانے والے علوم میں یہ علم اول الواجبات ہے اس وجہ سے اس پر اس نام کا اطلاق کیا گیا۔ پھر دوسرے علوم سے ممتاز رکھنے کے لئے یہ نام اسی علم کے ساتھ خاص کر دیا گیا، اور دیگر علوم پر اس نام کا اطلاق نہیں کیا گیا اور اس لئے کہ یہ علم صرف بحث و مباحثہ اور جانبین سے کلام کو ادلنے بدلنے سے حاصل ہوتا ہے اور اس کے علاوہ علوم کتابوں کے مطالعہ اور غور و فکر سے بھی حاصل ہو جاتے ہیں اور اس لئے کہ یہ علم دیگر علوم کے مقابلہ میں زیادہ نزاع اور اختلاف والا ہے۔ اس بناء پر یہ علم مخالفین کے ساتھ کلام کرنے اور ان کی تردید کا زیادہ محتاج ہے اور اس لئے کہ یہ علم اپنے دلائل کے قوی ہونے کی وجہ سے ایسا ہو گیا کہ بس یہی کلام ہے اس کے علاوہ علوم کلام ہی نہیں جیسا کہ دو کلاموں میں سے قوی تر کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہی کلام ہے، اور اس لئے کہ یہ علم ایسے قطعی دلائل پر مبنی ہونے کی وجہ سے جن میں سے بیشتر کی تائید نقلی دلائل سے ہوتی ہے دیگر علوم کے مقابلہ میں دل میں تیزی سے اثر کرنے والا اور اس میں سرایت کرنے والا ہے۔ لہٰذا اس کو اس کلام کے ساتھ موسوم کیا گیا جو کَلْمٌ سے مشتق ہے اور کَلْمٌ کے معنی زخمی کرنا

ہے ، اور یہی متقدمین کا علم کلام ہے۔

تشریح: قولہ لان عنوان مباحثہ سے لیکر بالکلام المشتق من الکلم وھو الجرح

تک مصنف کا غرض علم الکلام کا وجہ تسمیہ بیان کرنا ہے، آٹھ وجوہات کے ساتھ۔

(۱) لان عنوان مباحثہ کان قولھم الخ پہلی وجہ یہ ہے جیسے فقہاء کرام عنوان کرتے ہیں "باب فی کذا"، "الفصل فی کذا" وغیرہ، اسی طرح متکلمین مباحث کا عنوان یوں دیتے ، الکلام فی اثبات الواجب یا الکلام فی مسئلۃ خلق القرآن وغیرہ وغیرہ ۔تو یہ تسمیۃ المعنون باسم العنوان یا تسمیۃ الشئ باسم عنوانہ کے قبیل سے شمار کیا جائے گا۔

(۲) ولان مسئلۃ الکلام کانت اشھر مباحثہ الخ اس وجہ سے اس کو علم الکلام کہا جاتا ہے کہ اس علم میں مسئلہ الکلام مشہور ترین مباحث میں سے ہے۔تو یہ تسمیہ الکل باسم الجزء ہوا اس پر اعتراض وارد ہے کہ آپ نے پہلے کہا کہ اس علم کو علم التوحید والصفات اس لئے کہتے ہیں کہ توحید اور صفات کا مسئلہ بہت اہم ہے اور اب کہتے ہو کہ کلام کا مسئلہ اہم ہے؟

جواب یہ ہے کہ شہرت دو قسم پر ہے۔(۱) حقیقی (۲) اضافی۔توحید اور صفات کے مسئلے کی شہرت حقیقی ہے اور کلام کے مسئلے کی شہرت اضافی ہے، یا دوسرا جواب یہ ہے کہ توحید کے مسئلے کی شہرت حقیقی ہے اور کلام کے مسئلے کی شہرت عرفی ہے۔

(۳) ولانہ یورث قدرۃ علی الکلام الخ

یہاں سے تیسری وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں کہ اس کو علم الکلام اس لئے کہا جاتا ہے کہ شرعیات کی تحقیق میں اس سے کلام پر قدرت حاصل ہوتا ہے، اس کو تسمیۃ السبب باسم المسبب کہا جاتا ہے۔

(۴) ولانہ اول مایجب من العلوم الخ یہ چوتھی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں کہ اولاً علوم اسلامیہ میں سے جس چیز کو سیکھنا واجب ہے وہ مسائل اعتقادیہ ہیں اور ان کے سیکھنے اور سکھانے کا ذریعہ کلام ہے تو تسمیۃ المسبب باسم السبب کے طریقے پر اس علم کو علم کلام کہا گیا۔باقی علوم اسلامیہ بھی کلام اور تکلم سے حاصل ہوتے ہیں مگر ان کو اس نام سے اس لئے موسوم نہیں کیا گیا تاکہ آپس میں امتیاز باقی رہے۔

(۵) قولہ او لانہ انما یتحقق الخ یہ پانچویں وجہ تسمیہ ہے کہ دیگر علوم تو مطالعہ اور فکر سے بھی حاصل

ہو سکتے ہیں لیکن یہ علم مباحثہ، مناظرہ اور دلائل کے بغیر سمجھ میں نہیں آسکتا۔

(۶) ولانہ اکثر العلوم نزاعاً الخ یہاں سے چھٹی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں کہ اس کو اس وجہ سے علم الکلام کہا جاتا ہے کہ اس علم میں نزاع اور اختلاف زیادہ ہے۔

سوال: علم الکلام میں جتنا اختلاف ہے اس سے زیادہ علم الفقہ میں اختلاف ہے؟

جواب: علم الفقہ کا اختلاف صرف فرعیات کا اختلاف ہوا کرتا ہے جبکہ علم الکلام کا اختلاف اصول اور عقائد کا اختلاف ہے۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ علم الفقہ کے تمام اختلافات کا مرجع صرف مذاہب اربعہ کی طرف ہے جبکہ وہاں راجح اور مرجوح کی بات ہوتی ہے لیکن علم الکلام میں اختلاف کرنے والے فرقوں کی تعداد تہتر ۷۳ تک پہنچتی ہے لہذا اس علم کا نزاع واختلاف زیادہ ہے۔

(۷) ولانہ لقوۃ ادلتہ الخ یہ ساتویں وجہ تسمیہ ہے کہ علم کلام کے دلائل مضبوط ہیں ایسے مضبوط اور قوی دلائل کسی اور فن کے نہیں۔ قاعدہ یہ ہے کہ دو کلاموں میں سے جو کلام قوی ہوتا ہے اس کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ کلام تو یہی ہے لہذا الکلام کہنے کا مستحق تو تمام علوم تھے لیکن وہ علم الکلام کے مقابلے میں تحقیقاً کالعدم قرار دیئے گئے۔

(۸) ولانہ لابتنائہ الخ یہاں سے آٹھویں وجہ تسمیہ بیان کرنا مقصود ہے کہ اس علم کے دلائل مضبوط اور قطعی ہیں اور دوسروں پر زیادہ اثر انداز ہوجاتے ہیں، گویا کہ وہ سینے کو زخمی کرتے ہوئے دل میں اتر جاتے ہیں۔ لہذا اس علم کا نام علم الکلام رکھا گیا کیونکہ کلم زخم کو کہتے ہیں لہذا اس مناسبت کو دیکھتے ہوئے اس کا بھی نام رکھا گیا۔

وھذا ھو کلام القدماء یہاں سے مقصود علم کلام کی تقسیم ہے دو قسموں کی طرف۔ متقدمین کا علم کلام اور متاخرین کا علم کلام۔ متقدمین کا علم کلام خالصۃً ادلہ سمعیہ اور نقلیہ پر مشتمل تھا اس میں فلسفہ اور منطق کی آمیزش نہیں تھی۔ جبکہ متاخرین کے علم کلام میں منطق اور فلسفہ کی آمیزش اس لئے ہوئی کہ جب باطل فرقوں نے منطق اور فلسفے کو سیکھ کر اسلام پر اعتراضات شروع کئے تو متاخرین علماء نے مجبوراً منطق اور فلسفہ مذہب میں داخل کرایا تاکہ معتزلہ اور فلاسفہ کے غلط اور بے بنیاد اعتراضات کا صحیح مقابلہ کیا جاسکے لہذا متاخرین کے

علم کلام میں فلسفہ اور منطق شامل ہوا جبکہ متقدمین کو یہ مسئلہ درپیش نہیں تھا۔ چونکہ ان کا علم کلام منطق اور فلسفے سے خالی تھا، اس لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ان دو قسموں کی طرف اشارہ کیا۔ (۱)

هذا هو كلام القدماء سے هذا کا مشار الیہ وہ عقلی اور نقلی دلائل ہیں جن میں حکمت اور فلسفے کی آمیزش نہ ہو۔ معظم خلافياته مبتدا اور مع الفرق الاسلامية اس کا خبر ہے۔ ان کو فرق اسلامیہ ان لوگوں کے نزدیک جو ان کی تکفیر نہیں کرتے تو واضح ہے جو ان کی تکفیر کرتے ہیں تو ان کو اسلامیہ یا تو اس لئے کہا گیا کہ اپنے آپ کو اسلام کی طرف منسوب کرتے ہیں یا اس لئے کہ ان میں اکثر وہی فرقے ہیں جو کہ مسلمان ہیں۔

﴿ ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصاً المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين في باب العقائد وذلك لان رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله يقرر ان من ارتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن قد اعتزل عنا، فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه ﴾۔

ترجمہ: اور متقدمین کا زیادہ تر اختلاف اسلامی فرقوں خاص طور سے معتزلہ کے ساتھ تھا اس لئے کہ وہ پہلا گروہ ہے جنہوں نے عقائد کے باب میں اس چیز کے خلاف قواعد کی بنیاد رکھی جس کو ظاہر سنت نے بیان کیا اور جس پر صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کی جماعت عمل پیرا

---

(۱) اس میں علماء کا اختلاف ہوا ہے کہ متاخرین کا دور کب شروع ہوتا ہے اور متقدمین کا دور کب ختم ہو جاتا ہے۔ بعض علماء کی تحقیق کے موافق ۳۰۰ ہجری تک متقدمین کا دور ہے اور اس کے بعد متاخرین کا دور شروع ہو جاتا ہے جبکہ حافظ ابن عساکر کے نزدیک متقدمین کا دور ۳۱۰ ہجری پر ختم ہو جاتا ہے۔ بعض علماء کا کہنا ہے کہ ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ متقدمین اور متاخرین کے درمیان حد فاصل ہے۔ آپ کی وفات ۳۳۰ ہجری کو ہو چکی ہے۔ لہذا یہ قول دوسرے قول کے انتہائی قریب ہے۔

رئی اور وہ یوں ہوا کہ ان کا سردار واصل بن عطا (۱) حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کی مجلس سے الگ ہوگیا اور اس خیال کو وہ یہ ثابت کرتا تھا کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب نہ مومن ہے نہ کافر اور (اس طرح) وہ ایمان وکفر کے درمیان واسطہ ثابت کرتا تھا تو حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہ تو ہماری جماعت سے الگ ہوگیا ۔ چنانچہ ان کا معتزلہ نام رکھا گیا اور انھوں نے خود اپنا نام اصحاب العدل والتوحید رکھا ۔ اللہ تعالیٰ پر طاعت گذار کو ثواب اور گنہگار کو عذاب دینے کے واجب ہونے کا قائل ہونے اور اللہ تعالیٰ سے صفات قدیمہ کی نفی کرنے کی وجہ سے ۔

تشریح: قولہ معظم خلافیاتہ مع طرف الاسلامیہ الخ یہاں سے غرض شارح علامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ قدماء کے علم الکلام کی خصوصیت بیان کرنا ہے کہ قدماء کے علم الکلام میں فلسفہ اور منطق کی آمیزش نہیں تھی بلکہ اصل یہ تھا کہ وہ فرق اسلامیہ کی تردید کرتے تھے اور مراد فرق اسلامیہ سے خوارج ،شیعہ اور معتزلہ ہیں ۔

لانہم اول فرقۃ الخ یہاں سے شارح معتزلہ کی تردید کی علت کی طرف اشارہ فرمارہے ہیں کہ یہ وہ جماعت ہے جنھوں نے اختلافات کی بنیاد رکھی اور قواعد اسلام سے بیزاری اختیار کرلی قواعد سے مراد وہ قواعد ہیں جو قرآن ، حدیث اور صحابہؓ کی جماعت سے ثابت ہیں ، یہی وجہ ہے کہ علماء حق نے ان کی خوب تردید کی ۔ اہل سنت والجماعت سے مراد وہ ہے جو کہ قرآن ، سنت اور صحابہ سے ثابت شدہ دین پر چل رہے ہوں ۔

---

(۱) واصل بن عطا زعیم المعتزلہ ہے ۔ ان کی ولادت ۸۰ ہجری اور وفات ۱۳۱ ہجری کو ہوا ہے ۔ کنیت ابوحذیفہ اور لقب غزال ہے ۔ حسن بصریؒ کے شاگرد ہیں ۔ اللہ تعالیٰ نے فصاحت اور بلاغت کی نعمت سے نوازا تھا لیکن گستاخی اور بے ادبی کی وجہ سے گمراہ ہوگئے ۔ معتزلہ کی بنیاد انہوں نے رکھی ہے ۔ یہ عبدالملک اور ہشام بن عبدالملک کے زمانہ میں گزرچکے ہیں ۔

وذلك لان رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل الخ یہاں سے شارح مبدأ اختلاف کی طرف اشارہ کر رہے ہیں اور اپنی گزشتہ بات کی تائید حاصل کر رہے ہیں۔ فرمایا کہ ایک مرتبہ حضرت حسن بصریؒ (۱) درس دے رہے تھے تو ایک آدمی آکر سوال کرنے لگا کہ "ہمارے زمانے میں کچھ لوگ کہتے ہیں کہ مرتکب گناہ کبیرہ مؤمن نہیں اور کچھ لوگ کہتے ہیں کہ ایمان کسی بھی گناہ سے نہیں بگڑتا، اب آپ بتایئے کہ ہم کس بات کو حق سمجھیں۔" حسن بصریؒ سوچنے لگے اتنے میں واصل بن عطاء جو حسن بصریؒ کے حلقہ درس میں شامل تھے، بول پڑا کہ مرتکب گناہ کبیرہ نہ مؤمن ہے اور نہ کافر، اس بات پر حضرت حسن بصریؒ نے فرمایا "اعتزل عنا واصل بن عطاء" کہ ہم سے واصل بن عطاء جدا ہوا اور ہماری جماعت سے علیحدگی اختیار کر گئے، چنانچہ اسی روز سے واصل بن عطاء اور اس کے متبعین معتزلہ یعنی حق سے اعتزال یعنی علیحدگی اختیار کرنے پر موسوم ہو گئے۔ واصل بن عطاء معتزلہ کے مذہب کا بانی ہے لیکن ان لوگوں نے اپنا نام اصحاب العدل والتوحید رکھا اصحاب العدل کا مطلب یہ ہے کہ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ پر طاعت گزار

---

(۱) حسن بصری رحمہ اللہ اہل سنت والجماعت کے امام اور صوفیاء کرام کے سرتاج ہیں۔ ابوسعید ان کی کنیت ہے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی زمانہ خلافت کے آخری دو سال میں ان کی پیدائش ہوئی۔ تابعی ہیں۔ بصرہ کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے بصری کہلاتے ہیں۔ ابوموسیٰ اشعریؓ، انس بن مالکؓ اور عبداللہ بن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں۔ محدث ہونے کے ساتھ بڑے فقیہ ہیں۔ مشہور ہے کہ وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے شاگردوں میں سے ہیں۔ ان سے حدیث اور علم سلوک حاصل کیا۔ ان کے والد کا نام یسار اور ماں کا نام ام خیرہ ہے جو کہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی خادمہ تھیں۔ جب ان کی والدہ موجود نہ ہوتی اور حسنؒ روتے تو ام سلمہؓ بہلانے کے لئے اپنی پستان مبارک ان کے منہ میں ڈالتی جس سے دودھ نکلتا اور حسنؒ اسے پیتے۔ علماء کرام کا خیال ہے کہ حسن بصریؒ کو جو علم وحکمت میں جو بلند مقام ملا ہے یہ اس مبارک دودھ کی برکت ہے۔ ماہ رجب ۱۱۰ ہجری کو تقریباً ۹۰ سال کی عمر میں دنیا سے انتقال کر گئے ہیں۔

جمال الدین سیوطی کے قول کے مطابق آپ کی ملاقات حضرت عثمانؓ سے ہوئی ہے اور ان کے پیچھے مسجد نبوی میں نماز پڑھی ہے جبکہ ابوزرعہ کے قول کے مطابق پندرہ سال کی عمر میں حضرت علیؓ کے ہاتھ پر بیعت ہوئے ہیں۔

تقریب التہذیب، ابن حجر، ص ۹۹۔

بندے کو ثواب دینا اور گناہگار آدمی کو سزا دینا واجب ہے، کیونکہ یہی عدل کا تقاضا ہے۔ لیکن اہل سنت والجماعت اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اللہ تعالی پر کوئی چیز واجب نہیں کیونکہ اطاعت گزار اور گناہگار سب اللہ کے بندے ہیں اور مالک کو اپنی مخلوق میں تصرف کا حق حاصل ہوتا ہے۔ لہذا اللہ تعالی اگر صالح اور نیک بندے جہنم میں ڈال دیں تو یہ اس کے عدل سے خلاف نہیں اور اگر جنت میں داخل کردے تو یہ اس کا فضل و کرم ہے۔ لہذا بندوں کے حق میں اللہ تعالی پر کوئی چیز واجب نہیں اور اصحاب التوحید نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ اللہ تعالی سے صفات قدیمہ مثلاً علم حیات، قدرت وغیرہ کی نفی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہی توحید کا تقاضا ہے کیونکہ اس سے تعدد قدماء لازم آئے گا اور یہ مناسب نہیں۔ جبکہ اہل سنت کے نزدیک متعدد ذوات کو قدیم ماننا توحید کے منافی ہے نہ کہ متعدد صفات کو قدیم ماننا۔ معتزلہ کو معتزلہ کہنے کا ایک وجہ تو پیچھے گزر گیا۔

(۲) حسن بصریؒ کی مجلس میں عمر بن عبید نے واصل بن عطاء سے کہا کہ اعتزلت عن مجلس الحسن البصریؒ والعطاء تو اس وجہ سے ان کو معتزلہ کہا گیا۔

(۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ اعتزال بمعنی جدا ہونا اور معتزلہ کو معتزلہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ وہ اہل سنت والجماعت سے جدا ہوگئے اور ایک علیحدہ راستہ اختیار کر لیا۔

مرتکب گناہ کبیرہ کے بارے میں علماء کے تین آراء ہیں:

(۱) معتزلہ کہتے ہیں کہ خارج من الایمان ہے اور کفر میں داخل نہیں۔ (۲) خوارج کہتے ہیں کہ خارج من الایمان اور داخل فی الکفر ہے۔ (۳) اہل سنت والجماعت کے نزدیک خارج من الایمان نہیں اور داخل فی الکفر نہیں کیونکہ ان کے نزدیک ایمان عبارت ہے تصدیق قلبی سے، اقرار لسانی شرط ہے ایمان کے لئے اور اعمال ایمان سے خارج ہیں۔

قولہ ویثبت المنزلۃ بین المنزلتین کے نیچے شارح نے نکتہ لگایا ہے بین الکفر والایمان، یہ گویا ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال: قرآن سے تو منزلۃ بین المنزلتین ثابت ہے جس کا نام اعراف ہے، جنت اور جہنم کے درمیان ایک جگہ کا نام ہے اور آپ اس سے انکار کرتے ہیں؟

جواب: یہ منزلۃ بین الکفر والایمان ہے نہ منزلۃ بین الجنۃ والنار۔ سوال: حسن بصریؒ کے قول میں غور

کرنے سے ثابت ہوتا ہے کہ مرتکب کبیرہ منافق ہے؟ جواب: منافق سے مراد یہ ہے کہ کامل مومن نہیں ہے۔
(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ مذہب حسن بصریؒ سے ثابت ہی نہیں۔ اہل سنت والجماعت کے نزدیک
بندوں کا کوئی حق اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں بلکہ اللہ کے اختیار میں ہے کہ مطیع کو جنت اور گنہگار کو جہنم دے یا
بخشش کرے، اللہ پر سزا و جزا لازم نہیں ہے نہ وجوب شرعی کے ساتھ اور نہ وجوب عقلی کے ساتھ اور نہ
وجوب عادی کے ساتھ۔ (۱) وجوب شرعی کے ساتھ اس لئے لازم نہیں کہ وجوب شرعی تو شارع کی جانب
سے ہوتا ہے اور اللہ کے اوپر کوئی شارع نہیں کہ وہ حکم کرے کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز لازم کرے۔ (۲) اگر سزا و
جزا متعلق ہو جائے اللہ کے ساتھ وجوب عقلی کے ذریعے جو چیز ثابت ہو وجوب عقلی کے ذریعے اگر اس کے
خلاف کیا جائے تو محال لازم آتا ہے حالانکہ اگر اللہ آپ مطیع کو سزا دے اور گناہگار کو جزا دے تو اس سے کوئی
محال لازم نہیں آتا۔ (۳) اللہ تعالیٰ پر وجوب عادی کے ساتھ بھی واجب نہیں اگر کوئی کہے کہ یہ اللہ تعالیٰ پر
واجب ہے وجوب عادی کے ساتھ تو ہم کہتے ہیں کہ اس پر دلیل کیا ہے، تو وہ کہے گا کہ یہ اس کی عادت ہے،
تو ہم کہیں گے کہ یہ تو دعویٰ ہے دلیل کیا ہے؟ تو وہ پھر یہی کہے گا کہ یہ اس کی عادت ہے تو یہ ہو جاتا ہے
مصادرہ علی المطلوب کہ دلیل عین دعویٰ ہو، لہٰذا اللہ تعالیٰ پر وجوب عادی کے ساتھ کوئی چیز واجب نہیں۔

سوال: اہل سنت پر اعتراض وارد ہے کہ وکان حقاً علینا نصرُ المؤمنین سے تو معلوم ہوتا ہے کہ
مؤمنوں کی نصرت اللہ تعالیٰ پر لازم ہے؟ جواب: یہ وجوب تفضلی ہے کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز لازم تو نہیں
لیکن وہ اپنی طرف سے خود پر لازم کر دے از راہ کرم واحسان۔

﴿ ثمّ إنّهم توغّلوا في علم الكلام وتشبّثوا بأذيال الفلاسفة في كثيرٍ من الأصول
والأحكام وشاع مذهبهم فيما بين الناس إلى أن قال الشيخ أبو الحسن الأشعريّ
لأستاذه أبو علي الجبائي: ما تقول في ثلاثة إخوة مات أحدهم مطيعاً والآخر عاصياً
والثالث صغيراً فقال: إن الأول يثابُ في الجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يُثاب
ولا يعاقَبُ فقال الأشعري فإن قال الثالث: يا ربّ لِمَ أمتّني صغيراً وما أبقيتني إلى أن
أكبر فأؤمنَ بك وأُطيعَك وأدخل الجنة فماذا يقولُ الربّ فقال: يقولُ الرب كنتُ
أعلم منك أنّك لو كبرتَ لعصيتَ فدخلتَ النار فكان الأصلح لك أن تموت

صغیراً؟ فقال الاشعری فان قال الثالث یا رب لِمَ لَمْ تُمِتْنِی صغیراً لئلا اعصی فلا ادخل النار فماذا یقول الرب. فبُهِت الجبائی وترک الاشعری مذہبہ فاشتغل ھو ومن تبعہ بابطال رأی المعتزلۃ واثبات ما ورد بہ السنۃ ومضی علیہ الجماعۃ فسموا اھل السنۃ والجماعۃ ﴿۱﴾۔

ترجمہ: پھر معتزلہ علم کلام میں حد سے زیادہ مشغول ہوگئے اور بہت سے اصول و احکام میں انھوں نے فلاسفہ کا دامن تھام لیا اور لوگوں کے درمیان ان کا مذہب پھیل گیا یہاں تک کہ شیخ ابو الحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے استاذ ابو علی جبائی سے کہا کہ آپ ایسے تین بھائیوں کے بارے میں کیا کہتے ہیں جن میں سے ایک فرمانبرداری کی اطاعت گزار ہو کر مرا اور دوسرا گنہگار ہو کر اور تیسرا بچپن میں ہی مر گیا تو استاذ نے جواب دیا کہ پہلے کو جنت میں داخل کیا جائے گا اور دوسرے کو جہنم میں سزا دی جائے گی اور تیسرے کو نہ ثواب دیا جائے گا نہ عذاب۔ تب اشعری نے پوچھا کہ اگر تیسرا یہ کہے کہ اے میرے پروردگار آپ نے مجھے بچپن ہی میں کیوں مار دیا اور بڑا ہونے تک مجھے کیوں نہ رہنے دیا کہ آپ پر ایمان لاتا اور آپ کی اطاعت کرتا اور جنت میں داخل ہوتا تو پروردگار کیا فرمائے گا؟ اس پر استاذ نے کہا کہ پروردگار فرمائے گا کہ تمہارے متعلق میں جانتا تھا کہ اگر تم بڑے ہوگے تو نافرمانی کروگے اور جہنم میں داخل ہوگے، اس لئے تمہارے حق میں بچپن ہی میں مر جانا بہتر تھا۔ تو اشعری نے پوچھا کہ اگر دوسرا کہے کہ اے میرے رب آپ نے مجھے بچپن ہی میں کیوں نہ مار دیا تاکہ میں آپ کی کوئی نافرمانی نہ کرتا اور جہنم میں داخل نہ ہوتا تو پروردگار کیا جواب دے گا؟ اس پر ابو علی جبائی ہکا بکا رہ گئے۔ اور اشعری نے ان کا مذہب ترک کر دیا۔ اور آپ نے متبعین کے ساتھ معتزلہ کی رائے کے ابطال اور اس چیز کے ثبوت میں لگ گئے جس کو سنت نے بیان کیا اور جس پر جماعت صحابہ چلی ہوئی رہی، اس لئے اہل سنت والجماعت ان کا نام رکھا گیا۔

تشریح: ثم انہم توغلوا وتشبثوا سے لیکر ماتقول فی حق الخ تک شارح رحمۃ اللہ نے تین امور بیان فرمائے ہیں۔

(۱) متقدمین کے علم الکلام کے بعد اب متاخرین کے علم الکلام کا بیان ہوگا۔

بیان ہے کہ ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ سے پہلے علم الکلام منطق اور فلسفے سے خالی تھا لہذا وہ متقدمین کا علم الکلام کہلاتا ہے اور ان کے بعد متاخرین کا علم کلام شروع ہوگیا اور علم الکلام میں منطق اور فلسفے کی آمیزش شروع ہوگئی۔

قولہ قال الشیخ ابو الحسن الاشعری لاستاذہ الخ   ابوالحسن کا یہ سوال معتزلہ کے دو قاعدوں پر مبنی ہے۔ (۱) الاصلح للعباد   اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔ (۲) مطیع کی جزا اور عاصی کی سزا اللہ پر واجب ہے۔ یہاں سے شارح کا مقصد ابوالحسن الاشعری اور ان کے استاذ کے درمیان جو مناظرہ ہوا تھا اُسے نقل کرنا ہے۔

ابوالحسن الاشعری نے اپنے استاذ جبائی (جس کا پورا نام ابوعلی جبائی تھا) سے سوال کیا کہ آپ ایسے تین بھائیوں کے بارے میں کیا فرماتے ہیں جن میں سے ایک نے خدا کی عبادت و طاعت کی اور دوسرے نے اللہ کی نافرمانی میں وقت گزارا جبکہ تیسرا بچپن ہی میں وفات پا گیا۔ تینوں وفات پاگئے پہلا بھائی خدا کی عبادت میں۔ دوسرا بھائی اللہ کی نافرمانی میں اور تیسرا بھائی بچپن میں انتقال کر گیا تو آپ ان تینوں کے بارے میں کیا فرماتے ہیں؟

ابوعلی جبائی نے کہا ”کہ اول کو جنت میں داخل کیا جائے گا، دوسرے کو جہنم میں عذاب دیا جائے گا اور تیسرے کو نہ ثواب دیا جائے گا اور نہ عذاب“۔

شیخ ابوالحسن الاشعری نے پھر سوال کیا اگر تیسرا یہ سوال کرے کہ ”یا ربِّ لِمَ أمَتَّنِی صغیرًا وَما أبقیتَنی إلی أن أکبرَ فأؤمنَ بِكَ وأطیعَكَ فأدخلَ الجنةَ“ کہ اے میرے رب آپ نے مجھے کیوں بچپن میں وفات دیا مجھے کیوں بڑا نہیں کیا تاکہ آپ کے احکامات بجا لاتا اور ان پر عمل کرتا تاکہ آپ کا اطاعت گزار بندہ بن جاتا اور جنت میں داخل ہوجاتا تو اللہ تعالیٰ کیا جواب دے گا؟ ابوعلی جبائی (۱) نے معتزلہ کے قواعد اور اصول کو مدنظر رکھتے ہوئے کہا کہ اللہ اس کو جواب دے گا کہ مجھے تیرے بارے میں معلوم تھا کہ اگر تو بڑا ہو جاتا تو میری فرمانبرداری نہیں کرتا بلکہ میرے احکام کی نافرمانی کرتا جس کے نتیجے

---

(۱) آپ کا پورا نام محمد بن عبد الوہاب اور کنیت ابوعلی ہے۔ جُبّٰی تشدید اور تخفیف دونوں کے ساتھ مستعمل ہے۔ یہ ایک بستی کا نام ہے جس کی طرف منسوب ہو کر آپ جبائی کہلاتے ہیں۔ آپ بصرہ میں رہتے تھے اور معتزلہ کے بڑے علماء میں سے تھے۔ آپ ۳۰۳ ہجری کو دنیا سے رخصت ہوگئے ہیں۔ الاعلام للزرکلی، ج ۱، ص ۱۰۸۔

میں آپ کو جہنم کی سزا ملنا ضروری ہوگا، اس لئے میرے حق میں اسی کو انفع اور بہتر سمجھا کہ تجھے بچپن ہی میں وفات کرا دوں۔ تو شیخ ابوالحسنؒ نے پھر سوال کیا کہ اچھا اگر یہ دوسرا اللہ سے سوال کرے کہ ''یا رب لِمَ لم تمتني صغيراً فكلا اعصي لك فلا ادخل النار'' کہ اللہ کریم آپ نے مجھے بچپن کی حالت میں کیوں وفات نہیں دیا کہ میں آپ کے احکامات کا مکلف ہی نہ ہوتا اور عدم تکلیف کی صورت میں انتقال کر لیتا اور دنیا سے رخصت ہو کر جہنم کی آگ سے تو نجات مل جاتی؟ تو اس پر اللہ تعالیٰ کیا جواب دیں گے؟ یہ سوال سن کر ابوعلی جبائی خاموش ہو گئے۔

بس ابوعلی جبائی کا لاجواب ہونا تھا کہ ابوالحسن الاشعریؒ کی طبیعت میں اعتزال کا ردعمل پیدا ہوا اور چالیس سال تک معتزلہ کے مذہب اور اعتقادات کی حمایت اور تبلیغ کے بعد ان کے ذہن میں معتزلہ کے خلاف بغاوت پیدا ہوئی اور جامع مسجد کے منبر پر چڑھ کر اعلان کیا کہ ''میں ابھی تک معتزلہ میں سے تھا میرے فلاں فلاں عقائد تھے اب میں ان عقائد سے توبہ کرتا ہوں اور میں اہل سنت والجماعت کے متبعین میں سے ہوں'' اور اسی دن سے مسلک اہل سنت والجماعت کی حمایت اور نشر و اشاعت میں لگ گئے۔

حضرت اشعریؒ کے زمانے میں ماوراء النہر میں ایک دوسرا عالم بھی اللہ کریم نے اہل سنت والجماعت کو بخشا جس کا نام تاریخ میں سنہرے حروف سے لکھا ہوا ہے جس کو امام ابومنصور ماتریدی رحمہ اللہ ہے۔ انہوں نے علم الکلام کی طرف توجہ فرمائی یہاں تک کہ عقائد میں مسلمانوں کے امام بن گئے۔ ماتریدی ان کو اس لئے کہا جاتا ہے کہ ماترید هي قرية من قرى سمرقند وهم الماتريدية ويخالفون الاشعري في بعض المسائل منها التكوين۔

ابومنصور ماتریدیؒ احناف میں سب سے بڑے مقتدا ہیں۔ فقہ میں امام اعظم ابوحنیفہؒ جبکہ ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ امام شافعیؒ کے مقلد ہیں اسی بناء پر عقائد میں شافعی علماء و متکلمین اشعری ہیں جیسا کہ حنفی علماء و متکلمین ماتریدی ہیں، تقریباً تمام اہل حق کو اشاعرہ کہتے ہیں۔

ابوالحسن اشعریؒ اور ابومنصور ماتریدیؒ کے آپس میں جزوی قسم کا اختلاف ہے دونوں کے درمیان مختلف فیہ مسائل کی تعداد زیادہ سے زیادہ تیس تک ہوتی ہے جن میں سے چند ذیل میں موجود ہیں۔ ماتریدیہ کے نزدیک تکوین ایک مستقل صفت ہے جبکہ اشاعرہ کے نزدیک صفت قدرت میں داخل ہے۔ اشاعرہ اس

قبلہ کی تکفیر نہیں کرتے جبکہ ماتریدیہ بوقت ضرورت تکفیر کے قائل ہیں۔ اشاعرہ کے نزدیک یہ کہنا ٹھیک ہے کہ انا مؤمن ان شاء اللہ جبکہ ماتریدیہ کے نزدیک ٹھیک نہیں۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ اشیاء میں حسن اور قبح شرعی ہیں جبکہ ماتریدیہ کے نزدیک عقل سے بھی پہچانا جاسکتا ہے۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی کام قبیح نہیں جبکہ ماتریدیہ کے نزدیک قبیح عقلی کی نسبت اللہ کی طرف جائز ہی نہیں۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ افعال باری تعالیٰ معلل بالاغراض نہیں جبکہ ماتریدیہ کے نزدیک کبھی کبھار اللہ تعالیٰ مصلحت اور تفضل اصلح کی رعایت رکھتے ہیں۔ اشاعرہ کے نزدیک صفات ذاتیہ سات ہیں اور ماتریدیہ کے نزدیک ان سات کے علاوہ ایک صفت تکوین بھی ہے، علم، قدرت، سمع، بصر، کلام، ارادہ، حیاۃ، تکوین۔ کلام نفسی اشاعرہ کے نزدیک سنا جا سکتا ہے جبکہ ماتریدیہ کے نزدیک نہیں۔ دونوں فریق کا اتفاق ہے کہ انسان اپنے اعمال کا کاسب ہے لیکن اشاعرہ کے نزدیک کسب وہمی اور ماتریدیہ کے نزدیک کسب حقیقی ہے۔ اشاعرہ کے نزدیک طبائع غیر موثر ہیں اور ماتریدیہ کے نزدیک موثر ہیں۔ اشاعرہ کے نزدیک وجود عین ذات ہے اور ماتریدیہ کے نزدیک زائد اور منضم ہے البتہ وجود غیر محسوس ہے۔

سوال: معتزلہ نے کہا کہ بچپن میں مرا ہوا انسان لایثاب ولایعاقب نہ سزا اور نہ جزا دیا جائے یہ تو منزلۃ بین المنزلتین ہے حالانکہ وہ اس کے قائل نہیں؟

جواب: معتزلہ کے نزدیک اس قسم کا بچہ تو ہوگا جنت میں لیکن جنت میں ہوتے ہوئے اس کو کچھ بدلہ نہیں دیا جائے گا۔ اس جواب کی طرف شارح نے خود اشارہ کیا ہے۔ اسی طرح کفار کے بچوں میں بہت بڑا اختلاف ہے کہ یہ جنت میں ہوں گے یا جہنم میں۔ (۱) بعض حضرات کا قول ہے نہ جنت میں ہوں گے نہ جہنم میں۔ (۲) بعض کہتے ہیں کہ جنت میں ہوں گے۔ (۳) جنت میں اہل جنت کے خادمین ہوں گے۔ (۴) اعراف میں ہوں گے۔ (۵) یہ ماں باپ کے تابع ہوں گے۔ (۶) اکثر علماء لاادری سے جواب دیتے ہیں کہ واللہ اعلم بہ۔ اور یہی رائے امام ابوحنیفہؒ کی بھی ہے۔ (۷) بعض کہتے ہیں: کلاهما فی النار یعنی الوائدۃ والموءودۃ کلاهما فی النار۔ (۸) اللہ کو پتہ ہے کہ کون سا بچہ بڑا ہو کر کافر ہوگا اور کونسا مسلمان اس کے مطابق ان کو جزا وسزا دیا جائے گا۔

جبکہ مسلمانوں کے بچوں کے بارے میں علماء کا اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کو جنت دے گا جیسا کہ

قرآن کریم میں وارد ہے کہ "الحقنا بهم ذريتهم وما التناهم من عملهم من شيء" کہ ہم اُن کے بچے اُن کے ساتھ کر دیں گے اور اُن کے اپنے درجات میں کمی نہیں ہوگی۔

﴿ ثُمَّ لَمَّا نُقِلَتِ الفلسفة عن اليونانية إلى العربية وخاض فيها الإسلاميون وحاولوا الرَّدَّ على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة ليحققوا مقاصدها فيتمكنوا من إبطالها وهَلُمَّ جرّاً إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين ﴾۔

ترجمہ: پھر جب فلسفہ یونانی زبان سے عربی زبان کی طرف منتقل ہوا اور مسلمان بھی اس کو حاصل کرنے میں مشغول ہوئے اور ان اصول میں فلاسفہ کی تردید کرنے کا ارادہ کیا جن میں انہوں نے شریعت کی مخالفت کی تھی تو انہوں نے کلام میں کافی فلسفہ کی آمیزش کر دی تاکہ اس کے مسائل کو ثابت کریں، پھر ان کو باطل کر سکیں اور اسی طرح کرتے رہے یہاں تک کہ طبعیات اور الٰہیات کا بڑا حصہ کلام میں داخل کر دیا اور ریاضیات میں بھی مشغول ہوئے یہاں تک کہ قریب تھا کہ علم کلام کا فلسفہ سے کوئی امتیاز نہ رہے اگر وہ ایسے مسائل پر مشتمل نہ ہوتا جو سمعی اور نقلی ہیں۔ (جن کے ثبوت کا ذریعہ دلائل سمعیہ اور نقلیہ ہیں) اور یہی متاخرین کا کلام ہے۔

ثم لما نقلت الفلسفة سے لیکر هو اشرف العلوم تک شارح رحمۃ اللہ علیہ کے تین اغراض ہیں۔
(۱) بیان توغل المعتزلۃ فی علم الحکمۃ والفلسفۃ۔ (۲) دوسرا غرض شارح ایک اعتراض کا جواب ہے، وہ یہ کہ فلسفہ تو یونانی یا سریانی زبان میں تھا جبکہ معتزلہ عرب تھے انہوں نے اس غیر عربی زبان میں کیسے توغل کیا؟

جواب: فلسفہ یونانی یا سریانی زبان سے نقل کیا گیا عربی زبان کی جانب۔

(۳) تیسرا غرض بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔ وہ یہ کہ جب معتزلہ نے حکمت اور فلسفہ میں توغل کیا تو اہل سنت والجماعت کے لئے کیا ضروری تھا کہ انہوں نے بھی علم الحکمۃ اور علم الفلسفۃ سیکھ لیا؟

جواب: بہت بڑی مجبوری تھی وہ یہ کہ جب معتزلہ نے علم الحکمۃ اور علم الفلسفۃ میں توغل اختیار کیا، اہل

سنت کی تردید کی اور ان کی طرف من گھڑت مسائل منسوب کیے تو علماء اہل سنت والجماعت نے ان کی تعاقب کے لئے منطق اور فلسفہ کی تعلیم اور تعلم پر زور دیا تاکہ اس فتنے سے صحیح طور پر حفاظت حاصل کر سکے۔

قولہ من الیونانیۃ الخ یونان اسم من بلاد من الروم، منسوبۃ الی یونان بن یافث بن نوح علیہ السلام واوّل من نقلہا خالد بن یزید بن معاویۃ ۔ اور یہ بہت سمجھدار آدمی تھا۔ علم طب اور علم کیمیا پر عبور رکھتا تھا اور پھر اس کے بعد مامون عباسی کے دور میں اس کا اکثر حصہ نقل کیا گیا اور سب سے بڑا نقل کرنے والا حنین بن اسحاق نامی شخص تھا جس نے بہت بڑا حصہ فلسفہ اور حکمت کا یونانی زبان سے نقل کر کے عربی زبان میں تحریر کیا۔ بنو عباس کے ایک بادشاہ (جس کا نام مامون تھا) بڑا شوق اور ذوق تھا کہ فلسفہ اور حکمت یونانی زبان سے عربی زبان میں منتقل ہو جائے اس نے یونان کے بادشاہ کو ان کتب کے بارے میں جس میں علم الحکمت اور فلسفہ لکھا ہوا تھا، ایک خط لکھا، تو اس نے ان کتب کے دینے سے انکار کیا۔ اس پر عباسی بادشاہ نے اعلان جنگ کر کے کہا کہ یا تو کتابیں حوالہ کر دو ورنہ جنگ کے لئے تیار ہو جاؤ، ہم کتب خانہ آپ سے زبردستی لے لیں گے، یونانی قوم اس وقت کمزور اور بے سہارا تھی لہذا انہوں نے کتب خانہ دینے کا وعدہ کیا۔ تو بنو عباس کے اس بادشاہ نے علماء کی ایک کمیٹی بنائی کہ اس یونانی فلسفہ کو نقل کیا جائے ان علماء نے شبانہ روز محنت کر کے اہم مسائل اور عبارات کا ترجمہ کیا لیکن تمام کام پورا نہ کر سکے تو اس کے بعد ایک دوسری کمیٹی بنائی جس کا سربراہ ابو النصر الفارابی مقرر کیا گیا، انہوں نے تمام فلسفہ عربی زبان کی طرف منتقل کیا، لہذا علم فلسفہ اور حکمت کا معلم اول ارسطو اور معلم ثانی ابو النصر فارابی کہلایا گیا۔

قولہ ھَلُمَّ جرًّا الخ علماء معقول کے بیان کے مطابق، کلی مفہوم کی عدم نہایت کو بیان کرنے کے لئے اسی کا استعمال ہوتا ہے۔ بصریین کہتے ہیں کہ یہ ہاء تنبیہ اور لُمَّ سے مرکب ہے، ہاء کے الف کو اختصاراً حذف کر دیا گیا اور لُمَّ صیغہ امر ہے، جس کے معنی جمع کرنے کے ہیں، تو اس کے معنی ہیں اجمع نفسک الینا ۔ کوفیین کے نزدیک ھل اور اُمَّ سے مرکب ہے۔ اَمَّ یَؤُمُّ سے امر کا صیغہ ہے بمعنی قصد کرنا، ہمزہ کو حذف کر کے اس کا ضمہ لام کو دیا گیا تو ھلم ہو گیا۔ پھر یہ کبھی لازم مستعمل ہوتا ہے جیسے ھلم الینا، اور کبھی متعدی مستعمل ہوتا ہے جیسا کہ ھَلُمَّ شھداء کم بعض کے نزدیک اس کا عطف فعل مقدر پر ہوتا ہے یعنی اسحب

ما تلوناہ وعلم حرز۔

سوال: وعلّمہ یہ عطف ہے ماقبل فخلطوا بہ پر تو فخلطوا بہ جملہ خبریہ ہے اور علّمہ امر فعل ہے یہ انشاء ہے حالانکہ عطف الانشاء علی الخبر صحیح نہیں؟

جواب: (۱) عطف الانشاء علی الخبر اس وقت ٹھیک نہیں جب دونوں میں مناسبت نہ ہو اور یہاں مناسبت موجود ہے جو کہ خلط فلسفہ ہے۔ (۲) یہ عطف الانشاء علی الانشاء ہے خلطوا سے یہاں انشاء مراد ہے نہ کہ اخبار، یہاں عطف خلطوا پر نہیں بلکہ معطوف علیہ مقدر ہے جو کہ اسمع منی ما تلونا اور یہ بھی انشاء ہے تو عطف انشاء علی الانشاء ہے۔

قولہ حتی کاد علم الحکمۃ اور فلسفہ کی تعریف: ھو علم یبحث فیہ عن احوال اعیان الموجودات علی ما ھی علیہ فی نفس الامر بقدر الطاقۃ البشریۃ۔ علم الطبعیات، ریاضیات، الٰہیات یہ علم الحکمۃ کی بڑی بڑی شاخیں ہیں۔

علم الطبعیات کی تعریف: ھو ما یبحث فیہ عما یحتاج الی المادۃ فی الذھن والخارج کالجسم۔ یعنی اس علم میں ان چیزوں سے بحث ہوتی ہے جو کہ وجود ذہنی اور خارجی میں مادہ کو محتاج ہو جیسا کہ جسم۔ علم الریاضیات: یہ وہ علم ہے جس میں ایسے اشیاء سے بحث کی جاتی ہے جو صرف وجود خارجی میں مادہ کو محتاج ہو۔ علم الٰہیات: یہ وہ علم ہے جس میں ایسے اشیاء سے بحث کی جاتی ہے جو وجود ذہنی اور خارجی دونوں میں مادہ کو محتاج نہ ہو۔ سمعیات سے مراد قرآن کریم و حدیث ہیں۔

﴿ وبالجملۃ ھو اشرف العلوم لکونہ اساس الاحکام الشرعیۃ ورئیس العلوم الدینیۃ وکون معلوماتہ العقائد الاسلامیۃ وغایتہ الفوز بالسعادات الدینیۃ والدنیویۃ وبراھینہ الحجج القطعیۃ المؤید اکثرھا بالادلۃ السمعیۃ وما نقل عن السلف من الطعن فیہ والمنع عنہ فانما ھو للمتعصب فی الدین والقاصر عن تحصیل الیقین والقاصد الی افساد عقائد المسلمین والخائض فیما لا یفتقر الیہ من غوامض المتفلسفین والا فکیف یتصور المنع عما ھو اصل الواجبات واساس المشروعات۔

ترجمہ: اور بہر حال (متقدمین کا علم کلام ہو یا متاخرین کا) وہ تمام علوم سے زیادہ شرف وبزرگی

وجہ سے اس کے احکام شرعیہ کی جڑ اور علوم دینیہ کا سردار ہونے کی وجہ سے ۔ اور اس کی معلومات کے
اسلامی عقائد ہونے کی وجہ سے ۔ اور اس کی قوت دلیلوں اور نقلی معاونوں کا پایا جانے کی وجہ سے اور
اس کے براہین اکثر قطعی ہونے کی وجہ سے جن میں سے بیشتر کی تائید نقلی دلائل سے بھی ہوتی ہے ۔
اور سلف سے اس کے بارے میں جو طعن اور اس کو حاصل کرنے سے جو ممانعت منقول ہے وہ دین میں
تعصب برتنے والے اور یقین حاصل کرنے سے قاصر رہنے والے اور مسلمانوں کے عقائد کو بگاڑنے کا
ارادہ رکھنے والے اور فلاسفہ کی غیر ضروری موشگافیوں اور باریکیوں میں مشغول ہونے والے کے لئے
ہے ۔ ورنہ ایسے علم سے جو واجبات کی اصل اور احکام شرعیہ کی جڑ ہے ۔ کیسے روکا جا سکتا ہے ۔

تشریح: قوله وبالجملة هو اشرف العلوم الخ یہاں سے لے کر وما نقل عن السلف تک اجمالاً
علم الکلام کی فضیلت ووجوہ خمسہ کی طرف اشارہ مقصود ہے اگرچہ پہلے علم الکلام کی فضیلت تفصیلاً بیان کیا گیا
اب اجمالاً بیان ہو رہا ہے ۔

(۱) لکونه سے یہ احکام شرعیہ کی جڑ اور بنیاد ہے جس کے بیان کا محل علم فقہ ہے کیونکہ احکام شرعیہ عملیہ
کی تحصیل کا وجوب اسی وقت معلوم ہو گا جب ان احکام کے عطاء کرنے والے اور لانے والے یعنی اللہ اور
رسول اللہ ﷺ کی معرفت حاصل ہو، جبکہ اللہ تعالیٰ اور رسول ﷺ کی معرفت علم کلام سے حاصل کیا جا سکتا
ہے ۔ (۲) ورئیس العلوم الخ سے دوسرا فائدہ اور فضیلت بیان کرتے ہیں کہ چونکہ علم الکلام تمام علوم دینیہ
کا سردار ہے کیونکہ سارے علوم ذات باری تعالیٰ، صفات اور نبوت کی معرفت پر موقوف ہیں اور اس میں
معرفت باری تعالیٰ حاصل ہوتی ہے لہذا یہ علم تمام علوم کا سردار اور رئیس ہے ۔

(۳) وکون معلوماته العقائد الخ

یہاں سے تیسرا فائدہ اور تیسری فضیلت کا بیان ہے ۔ یہ تیسری فضیلت علم الکلام کی باعتبار معلومات کے
ہے کیونکہ کہ اس علم کے ذریعے سے معلوم ہونے والے مسائل اسلامی عقائد ہیں جس کے شرف وفضیلت میں
شبہ کی گنجائش نہیں ہے لہذا یہ علم بھی فضیلت والا علم ہے ۔

(۴) وغایته الفوز الخ چوتھی فضیلت کی جانب اشارہ ہے کہ اس علم کے ذریعے سعادت دینی ودنیویہ
سے ہمکناری حاصل ہوتی ہے ۔ اور جس علم سے اس طرح کی فضیلت حاصل ہوتی ہے وہ یقیناً اشرف علم ہوگا ۔

(۵) وبراهینه الخ سے پانچویں فضیلت بیان کرنا مقصود ہے کہ اس فن کے مسائل کو ثابت کرنے والے دلائل

قطعیہ سے کیا ہو؟ جب وہ قرآن و حدیث سے ثابت ہیں لہذا ان تفاصیل خمسہ کی روشنی میں یہ بات واضح ہو گئی
کہ علم الکلام افضل اور اشرف علم ہے جس کا تحفظ ضروری ہے۔

ومانقل عن السلف من الطعن الخ سے لے کر رب شفا کان عیسی علیہ السلام تک شارح رحمۃ اللہ
علیہ کو ایک سوال مقدر کا جواب دینا مقصود ہے وہ یہ کہ پہلے تو آپ نے علم العقائد کی بہت زیادہ فضیلت بیان
کی اجمالاً بھی اور تفصیلاً بھی جبکہ اسلاف سے اس کی مخالفت ثابت ہے جیسا کہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے
علم الکلام کے علماء کو زندیق کہا ہے اور امام شافعی نے فرمایا کہ علماء علم الکلام کے بارے میں میرا فیصلہ یہ ہے
کہ ان کی خوب پٹائی کی جائے اور انہیں اونٹ پر سوار کیا جائے اور شہروں میں گھمایا جائے اور منادی آواز
کرے کہ یہ قرآن و سنت کو چھوڑنے والوں کی سزا ہے اور بعض علماء کا یہ قول ہے کہ اگر کوئی شخص یہ وصیت
کرے کہ میرے مرنے کے بعد اتنا مال علماء کو دیا جائے تو اس وصیت میں علم الکلام کے علماء داخل نہیں ہوں
گے حالانکہ آپ تو اس کے فضائل اور فوائد بیان کرتے ہیں؟

جواب: شارح رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا وما نقل عن السلف الخ کہ آپ کا اعتراض تو بجا ہے
لیکن سلف سے جو علم کلام کی مذمت اور اس کی تحصیل سے ممانعت منقول ہے تو وہ صرف چار قسم کے لوگوں کے
لئے ہے باقی رہی جہت تو اس کی فضیلت اور شرافت مسلم ہے۔

(۱) للمتعصب فی الدین یہ اس آدمی کے لئے صحیح نہیں جو متعصب فی الدین ہو اور متعصب فی الدین
وہ ہے جس پر حق ظاہر ہو لیکن پھر بھی ماننے کے لئے تیار نہ ہو۔

(۲) والقاصر عن تحصیل الیقین الخ جو ایسا کند ذہن ہو اور مسئلہ کی بنیاد تک پہنچنے سے قاصر ہو لہذا اس
قسم کے انسان کے لئے علم کلام اس لئے مفید نہیں کہ اس سے شکوک و شبہات لگ جائیں گے۔

(۳) والقاصد الی الفساد اس شخص کے لئے جس کا مقصد مسلمانوں کے اذہان میں شبہات پیدا کرنا
ہو مسلمانوں کی عقائد میں بگاڑ پیدا کرنے کی نیت رکھتا ہو۔

(۴) والخائض الخ اس شخص کے لئے جو فلاسفہ کی دقیق اور پیچیدہ مباحث میں دلچسپی رکھتا ہو جس کی
چنداں حاجت بھی نہ ہو بہر حال یہ چار قسم کے لوگ ہیں جن کو ہمارے اسلاف نے علم کلام سیکھنے سے منع کیا ہے۔

قولہ والا فکیف یتصور الخ اس عبارت کے ساتھ مصنف جواب کا تتمہ بیان کر رہے ہیں کہ علم الکلام

کی تردید تو ممکن ہی نہیں کیونکہ یہ تمام علوم کی جڑ اور بنیاد ہے اس کے ذریعے انسان صفات خداوندی میں غور و فکر اور سوچ کا قائل بن جاتا ہے۔قرآن میں یہ ترغیب موجود ہے جیسا کہ "ان فی خلق السموات والارض واختلاف اللیل والنہار لآیت لاولی الالباب" اور یہی علم الکلام علوم کی بنیاد ہے چونکہ احکام شرعیہ عملیہ کی تعمیل کا وجوب اسی وقت معلوم ہوگا جب ان کے احکام کے عطاء کرنے والے اور لانے والے یعنی اللہ اور جناب رسول اللہ ﷺ کی معرفت حاصل ہو اور اللہ اور رسول اللہ ﷺ کی معرفت علم الکلام سے حاصل ہو سکتی ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ پہلے انسان پر اللہ کی معرفت لازم ہے اور بعد میں دیگر اشیاء اور بعض کہتے ہیں کہ پہلے نظر فی المخلوقات ضروری ہے اس کے پہونچنے کے بعد اللہ کی معرفت ضروری اور لازمی ہے لیکن دونوں کا مطلب ایک ہے۔

﴿ثم لما کان مبنی علم الکلام علی الاستدلال بوجود المحدثات علی وجود الصانع وتوحیدہ وصفاتہ وافعالہ ثم الانتقال منہا الی سائر السمعیات، ناسب تصدیر الکتاب بالتنبیہ علی وجود ما یشاہد من الاعیان والاعراض وتحقق العلم بہما لیتوصل بذلک الی معرفۃ ما ہو المقصود الاہم فقال قال اہل الحق﴾۔

ترجمہ:۔ پھر چونکہ علم کلام کی بنیاد صانع کے وجود اور اس کی توحید اور اس کی صفات اور اس کے افعال پر مخلوقات کے وجود سے استدلال کرنے پھر ان مسائل سے دیگر مسائل نقلیہ کی طرف منتقل ہونے پر ہے تو کتاب کے شروع میں ان اعیان اور اعراض کے وجود پر اور ان کا علم حاصل ہونے پر متنبہ کرنا مناسب ہوا جو مشاہد اور محسوس ہیں تاکہ اس بات کو اس چیز کی معرفت کا وسیلہ بنایا جائے جو سب سے اہم مقصود ہے چنانچہ (ماتن نے) فرمایا قال اہل الحق الی آخرہ۔

تشریح: ثم لما کان مبنی الخ یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ کا پہلا مقصد متن آتی کے لئے تمہید اور مقدمہ باندھنا ہے (جو کہ قال اہل الحق حقائق الاشیاء ثابتۃ) ہے۔
اور دوسرا غرض اس تمہید کے ساتھ ساتھ اپنی کتاب کا مختصر خلاصہ بیان کرنا ہے کہ میری کتاب میں صرف تین باتیں ہیں (۱) صفات باری تعالی اور توحید باری تعالی (۲) سمعیات یعنی اثبات ملائکہ، بعثت انبیاء

وغیرہ۔ (۳) تیسرا اعتراض یہاں سے دفع کرنا مقصود ہے وہ یہ کہ آپ پر اعتراض وارد ہے کہ علم الکلام میں تو مقصود بالذات مسائل کلیہ وجود صانع توحید صانع، صفات صانع وغیرہم ہیں اور آپ نے اپنی کتاب کا نام بھی عقائد نسفیہ رکھا ہے چاہئے تھا کہ آپ اس میں مقدمہ سے بحث شروع کرتے حالانکہ آپ نے حقائق الاشیاء ثابتۃ سے بحث کا آغاز کیا تو اس بحث کو اس موضوع سے کیا تعلق ہے؟

جواب: اس میں کوئی شک نہیں کہ علم الکلام میں مقصود بالذات وجود صانع وغیرہ کے مباحث ہیں مگر ان چیزوں پر علم الکلام میں استدلال مخلوقات کے وجود اور ان کے حادث ہونے سے کیا جاتا ہے اس لئے مناسب ہے کہ اول ان مخلوقات کے وجود پر متنبہ کیا جائے جو ہمارے مشاہدہ میں آتی ہیں چاہے وہ اعراض کے قبیل سے ہوں یا اعیان کے قبیل سے، تو علم الکلام میں محدثات کے وجود سے صانع کا اندازہ لگایا جاتا ہے وہ اس طرح کہ یہ تمام عالم اور موجودات محدث ہیں اور ہر محدث کے لئے صانع کا ہونا ضروری ہے لہذا عالم اور موجودات کے لئے صانع کا ہونا ضروری ہے یہاں پر آپ نے محدثات سے وجود صانع پر استدلال کیا اور پھر اس کے بعد صانع کی توحید اور صفات اور افعال کا بحث کیا جائے گا، اور اس بحث کے بعد تمام سمعیات جو کہ اثبات عذاب قبر اور وزن کا بحث ہے، اس کی طرف منتقل کیا جائے گا لہذا یہ استدلال موقوف ہے اس بات پر کہ پہلے آپ محدثات کا وجود مانے پھر آپ اس سے استدلال کرے، اگر کوئی محدثات کے وجود سے انکار کرے تو پھر اس سے صانع پر استدلال کیسے کیا جائے لہذا مصنفؒ توحید وصفات سے پہلے وجود کا بحث کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ حقائق الاشیاء ثابتۃ والعلم بہا متحقق۔ اگر محدثات کے وجود سے صانع پر استدلال نہ کیا جائے تو دور لازم ہوگا یا تسلسل۔ دور اس طرح کہ مثلاً ایک محدث ہے جو کہ زید ہے اس کے لئے آپ نے جاعل عمرو کو مانا، اب اگر عمرو کا جاعل دوبارہ زید ہی مانتے ہو تو دور لازم ہوگا اور اگر آپ کہتے ہیں کہ نہیں اس کا جاعل کوئی اور ہے تو پھر اس اور جاعل کے لئے اس طرح کا اور جاعل لازم آئے گا تو اس سے تسلسل لازم آ جائے گا، پس ثابت ہوا کہ جاعل ذات الٰہی ہے ہر چیز کے لئے تو نہ دور لازم ہوگا اور نہ تسلسل۔

﴿قال اهل الحق وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك، ويقابله الباطل، واما الصدق فقد

شائع فی الاقوال خاصۃ ویقابلہ الکذب، وقد یفرق بینہما بان المطابقۃ تعتبر فی الحق من جانب الواقع وفی الصدق من جانب الحکم، فمعنی صدق الحکم مطابقتہ للواقع ومعنی حقیتہ مطابقۃ الواقع ایاہ۔

ترجمہ: اہل حق نے فرمایا اور حق وہ حکم ہے جو واقع کے مطابق ہو۔ اقوال، عقائد، ادیان اور مذاہب پر بولا جاتا ہے انکے مشتمل ہونے کی وجہ سے اس پر اور اس کے مقابل لفظ باطل آتا ہے۔ رہا صدق تو اس کا زیادہ استعمال خاص طور سے اقوال میں ہوتا ہے اور اس کے مقابل لفظ کذب آتا ہے اور کبھی دونوں کے درمیان یہ فرق بیان کیا جاتا ہے کہ حق میں مطابقت کا اعتبار واقع کی جانب سے کیا جاتا ہے اور صدق میں حکم کی جانب سے تو حکم کے صادق ہونے کا مطلب اس کا واقع کے مطابق ہونا ہے اور اس کے حق ہونے کا مطلب واقع کا اس کے مطابق ہونا ہے۔

تشریح: قال اہل الحق الخ اہل مضاف ہے اور الحق مضاف الیہ ہے یہاں پر اہل کے معنی صاحب اور دوست کے ہیں اور الحق یہ اسم ہے اسماء باری تعالیٰ میں سے۔ حق سے مراد باری تعالیٰ ہے۔ حق کے دوسرے معنی احکام کے بھی ہیں اب اگر بمعنی الحق سے مراد اہل اللہ ہیں تو اس سے مراد اہل سنت والجماعت ہیں اور اگر الحق سے مراد اہل العقائد ہیں تو اس سے بھی اہل سنت والجماعت ہی مراد ہوں گے چونکہ جو بات ظاہر سنت سے ثابت ہو اور جس پر صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کا عمل رہا ہو یہ لوگ بھی اس بات کی حفاظت کرتے ہیں اور حتی الامکان اس کو کسی عقلی دلیل کی بناء پر رد و بدل سے محفوظ رکھتے ہیں اس بناء پر ان کو اہل حق کہا جاتا ہے۔ اعتراض: اہل الحق سے مراد اہل سنت والجماعت ہیں حالانکہ حقائق الاشیاء کا قول معتزلہ اور خوارج وغیرہ سے بھی ثابت ہے؟

جواب: (۱) اس اعتبار سے کہا کہ مصنف کے نزدیک باطل فرقوں کا کوئی اعتبار ہی نہیں۔ (۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ قال اہل الحق یہ قول ہے اور حقائق الاشیاء سے لے کر کتاب کے آخر تک یہ مقولہ ہے۔ تو اس میں جتنے احکام ہیں ان کے قائل صرف اہل سنت والجماعت ہیں اس وجہ سے صرف ان کا ذکر کیا۔ (۳) تیسرا جواب یہ ہے کہ حق کے معنی یہاں وجود کے ہیں اور جب وجود کے معنی لئے جائیں تو اس میں تو

بلاتفریق داخل ہو جائیں گے صرف سوفسطائیہ خارج ہو جائیں گے کہ وہ وجود سے منکر ہیں اور اس کو فرضی سمجھتے ہیں۔

وهو حكم المطابق للواقع الخ شارح رحمۃ اللہ علیہ یہاں پر حق کی تعریف کرتے ہیں (۱) باعتبار مفہوم کے (۲) باعتبار استعمال کے (۳) باعتبار موصوف کے (۴) باعتبار مقابل کے جبکہ دوسرا فرق یہاں پر صدق کا بیان ہے اور اس کا موصوف اور مقابل بیان کرتے ہیں۔

وهو الحكم المطابق للواقع الخ یہ تعریف کرتے ہیں حق کی باعتبار مفہوم کے کہ جب حکم اپنے واقعہ کے مطابق ہو تو یہ حق ہے اور اگر واقعہ کے خلاف ہو تو یہ باطل ہے۔

حكم سے مراد نسبت تام خبری ہے ای **نسبة الشئ الى الشئ ايجاباً او سلباً** لہذا حق کا بیان باعتبار مفہوم کے حاصل ہو گیا۔

يطلق على الاقوال الخ یہاں سے حق کی تفصیل اور وضاحت کرتے ہیں باعتبار استعمال کے، چنانچہ فرمایا **يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب** کہ حق کا اطلاق کبھی ہوتا ہے اقوال پر کبھی عقائد، ادیان اور مذاہب پر۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے **قولٌ حقٌ دينٌ حقٌ، مذهبٌ حقٌ** تو معلوم ہوا کہ یہ حق کے لئے موصوف اور حق اس کے لئے بطور صفت کے مستعمل ہے۔

قوله باعتبار اشتمالها على ذلك الخ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض کہ آپ نے حق کا معنی بتایا کہ **هو حكم مطابق للواقع** اور مزید کہا کہ اس کا استعمال دین وغیرہ پر ہوتا ہے جب حق کا استعمال دین، مذہب اور عقائد میں ہوتا ہے تو گویا کہ حق کا استعمال معنی غیر موضوع لہ میں ہوا جس کو مجاز کہا جاتا ہے اور مجاز کے لئے کوئی نہ کوئی علاقہ ضرور ہوا کرتا ہے تو یہاں کونسا علاقہ ہے؟

جواب دیا کہ **لاشتماله على ذلك** ہے ان چاروں میں لفظ حق کا استعمال علاقہ اشتمال کی وجہ سے ہے کیونکہ یہ چاروں حق کے معنی پر مشتمل ہیں لہذا ان پر حق کا اطلاق کیا جائے گا۔

اشتمال کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) **اشتمال الكل على الجزء** (۲) **اشتمال الموصوف على الصفة**۔ (۳) **اشتمال الظرف على المظروف**۔ (۴) **اشتمال ذي الحال على الحال**۔

مابه الشیء هو هو: ما موصولہ، بہ اس سے پہلے فعل ناقص یکون محذوف، بہ متعلق فعل ناقص کے ساتھ الشیء فعل ناقص کے لئے اسم اور ھو ضمیر فصل ھو یہ خبر ہوا فعل ناقص کے لئے تو معنی یہ ہوا جس سے کوئی چیز وہ چیز بن جاتی ہے مثلاً حیوان ناطق یہ وہ چیزیں ہیں جس کے ذریعے انسان انسان بنتا ہے۔ بعض کے نزدیک اصل عبارت یہ ہے ما کان به الشیء شیئاً۔

بخلاف الضاحك الخ ضاحک انسان کی ماہیت اور حقیقت میں داخل نہیں، انسان ہوگا اور ضاحک و کاتب نہیں ہوگا جبکہ یہ ناممکن ہے کہ انسان ہو اور حیوان ناطق نہ ہو اس سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ حیوان ناطق انسان کی ماہیت میں شامل ہو کر انسان کے لئے ذاتیات ہیں۔

﴿وقد يقال ان مابه الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية﴾۔

ترجمہ: اور کبھی (حقیقت و ماہیت کے درمیان فرق اعتباری بیان کرنے کے لئے) کہا جاتا ہے کہ مابه الشیء هو هو اپنے متحقق ہونے کے اعتبار سے حقیقت ہے اور اپنے متشخص ہونے کے اعتبار سے ہویت ہے اور ان سے صرف نظر کرتے ہوئے ماہیت ہے۔

تشریح: **وقد يقال ان مابه الشيء** مزید وضاحت کرتے ہوئے شارح فرماتے ہیں کہ حقیقت اور ماہیت اگرچہ لفظین مترادفین ہیں لیکن پھر بھی اس میں اعتباری قسم کا فرق کیا گیا ہے۔

آئندہ عبارت سے قبل ایک بات کی طرف توجہ ضروری ہے وہ یہ کہ انسان مختلف اعتبارات سے ہم اسکو مختلف نام دے سکتے ہیں مثلاً حیوان ناطق ہے لیکن جب لکھائی کرتا ہے تو کاتب ہے جب چلتا ہے تو ماشی ہے، جب کھاتا ہے تو آکل ہے اور سوتا ہے تو نائم ہے، یہ مختلف اعتبارات ہیں ورنہ وہی حیوان ناطق ہے۔ ٹھیک اسی طرح جب ایک چیز خارج میں موجود ہے اس کو حقیقت کہتے ہیں یعنی انسان کا مابه الشیء هو هو جو حیوان ناطق ہے خارج میں لیا جائے کہ یہ خارج میں موجود ہے تو یہ مابه الشیء هو هو اس اعتبار سے حقیقت ہے اور اگر مابه الشیء هو هو حیوان ناطق ہے اس کو اشارہ کرکے اس کو متعین اور متشخص کیا جائے تو اس اعتبار سے مابه الشیء هو هو جو کہ انسان کے لئے ہویت ہے اور اگر خارج میں موجود ہونے اور نہ ہونے یا متعین ہونے یا نہ ہونے کا اعتبار نہ کیا جائے بلکہ دیکھا جائے کہ حیوان ناطق انسان کے لئے

عنہ الشی موجود ہے تو اس اعتبار سے یہ صحیح ہے۔

﴿والشيء عندنا هو الموجود والثبوت والتحقق والوجود والكون ألفاظ مترادفة معناها بديهي التصور﴾۔

ترجمہ: اور شی ہمارے (اشاعرہ) کے نزدیک صرف موجود ہے اور ثبوت اور تحقق اور وجود اور کون مترادف الفاظ ہیں جن کے معنی کا تصور بدیہی ہے۔

تشریح: **قولہ والشیء عندنا:** مضاف کے بعد مضاف الیہ کا بحث شروع ہو رہا ہے جو کہ الاشیاء ہے۔ یہاں پر ایک بات یہ ہے کہ اشیاء جمع ہے اس کا مفرد شی ہے اور وضاحت الجموع موقوف علی وضاحة المفردات۔ دوسری بات یہ کہ لغت کے اعتبار سے شی کا اطلاق ہر اس چیز پر ہوتا ہے جو مخبر عنہ بن سکتا ہے یعنی جس کے بارے میں کوئی خبر دینا ممکن ہو اس بناء پر موجود، معدوم ممکن، ممتنع سب کو شی کہہ سکتے ہیں۔ موجود کو شی کہنا تو ظاہر ہے اور معدوم ممکن کی مثال جیسے ایک بیٹے سے محروم آدمی کا قول سیکون ابنی عالماً میرا بیٹا انشاء اللہ عالم ہوگا، اس مثال میں بیٹا اگرچہ معدوم ممکن ہے لیکن اس کی بھی خبر دی جا رہی ہے اور ممتنع کی مثال جیسے **شریک الباری ممتنع** تو اس مثال میں شریک الباری کا ممتنع اور محال ہونے کے باوجود اس کو مخبر عنہ بنایا گیا ہے اور اس کے بارے میں خبر دی جا رہی ہے۔ لہذا لغت کے اعتبار سے ان تمام پر شی کا اطلاق کیا جاتا ہے۔

اصطلاح میں شی کے سلسلہ میں معتزلہ اور اشاعرہ کا آپس میں اختلاف ہے، ہمارے یعنی اشاعرہ کے نزدیک شی درحقیقت موجود کا نام ہے اگر کہیں معدوم پر شی کا اطلاق ہوا ہے تو وہ مجازاً ہوگا۔ معدوم کے لئے شی نہ ہونے کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے "**وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا**" ترجمہ: اور میں نے تجھ کو پیدا کیا حالانکہ تو اس سے پہلے شی نہ تھے اور یہ صاف ظاہر ہے کہ انسان پیدا ہونے سے پہلے کوئی شی نہیں تھا۔

شی کے بارے میں دوسرا مذہب معتزلہ کا ہے۔ معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ شی معدوم اور موجود دونوں معنی میں حقیقت ہے۔ اب ہم ان اصطلاحات کے بعد لفظ شیئاً کی بحث کی جاتی ہے۔ جب انسان مشتق پہچاننا چاہتا ہے تو اس سے پہلے اگر مصدر اور مشتق منہ کو پہچانے تو تمام صیغوں کو آسانی کے ساتھ پہچان سکتا ہے۔

اس لئے ثبوت کے پہچان سے ثلاثہ وغیرہ خود بخود واضح ہو جائیں گے جیسا کہ حروف سے حفظ بند وغیرہ خود پہچانے جاسکتے ہیں۔

والثبوت والتحقق الخ یہ چاروں الفاظ (۱) الثبوت، (۲) التحقق، (۳) الوجود، (۴) الکون یہ الفاظ مترادفہ یعنی متحدۃ فی المعنیٰ ہیں جو بدیہی التصور ہیں۔ اور یہ بدیہی التصور کا قول صرف امام رازی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے۔

بدیہی التصور اور بدیہی التصدیق میں فرق: اس سے پہلے تصور اور تصدیق کی تعریفیں سامنے آجائیں تو اچھا ہوگا۔

تصور: تصور وہ ہے جس میں حکم نہ ہو جیسے زید، مدرسہ وغیرہ۔

تصدیق: جس میں حکم پایا جائے جیسے زید کھڑا ہے مدرسہ بڑا ہے وغیرہ بدیہی اصل میں سب غبار اور ظاہر کو کہا جاتا ہے جس کے لئے دلیل اور سوچ و فکر کی ضرورت نہ ہو جیسا کہ آسمان، زمین اور پہاڑ وغیرہ لہذا اس میں خفاء نہیں کہ آسمان کہاں ہے یا پہاڑ سخت ہے وغیرہ۔ تو بدیہی التصور وہ ہے کہ واضح اور ظاہر ہونے کے ساتھ ساتھ اس پر حکم نہ لگا ہو۔ اور بدیہی التصدیق وہ ہے جو واضح اور ظاہر ہو اور اس کے ساتھ ساتھ اس پر حکم بھی لگا ہو۔

﴿فان قیل فالحکم بثبوت حقائق الاشیاء یکون لغوا بمنزلۃ قولنا الامور الثابتۃ ثابتۃ، قلنا ان المراد بہ ان ما نعتقدہ حقائق الاشیاء ونسمیہ بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض امور موجودۃ فی نفس الامر، کما یقال واجب الوجود موجود﴾۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ پھر تو حقائق اشیاء کے ثبوت کا حکم لگانا لغو ہوگا، ہمارے قول "الامور الثابتۃ ثابتۃ" کے درجہ میں ہوگا، ہم جواب دیں گے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ جن چیزوں کو ہم حقائق اشیاء سمجھتے ہیں اور انسان، فرس، سماء، ارض وغیرہ ان کا نام رکھتے ہیں یہ ایسی چیزیں ہیں جو نفس الامر میں موجود ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے واجب الوجود موجود ہے۔

تشریح: **فان قیل فالحکم بثبوت الخ** یہاں سے شارح ایک اعتراض اور اس کا جواب نقل کرتے ہیں مگر اس کا جاننا موقوف ہے تین مقدمات پر یعنی اس اعتراض کا موقوف علیہ تین اشیاء ہیں۔

مصنف لہذا ہماری بات حقائق الاشیاء ثابتۃ نہ لغو ہے اور نہ خفی ہے بلکہ ٹھیک اور صحیح کلام ہے۔ پورا شعر جس میں ابو النجم نے خواب کی کیفیت بیان کی ہے وہ یہ ہے۔

للہ دری ما اجن صدری تنام عینی وفؤادی لیسری

مع العفاریت بارض قفر انا ابو النجم وشعری شعری

ربما یحتاج الی البیان کا دوسرا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہاں سے مراد دلیل ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ حقائق الاشیاء ثابتۃ ربما یحتاج الی الدلیل، یعنی اس پر تو دلیل کی ضرورت نہیں لیکن اگر سوفسطائیہ اشیاء کے وجود سے انکار کرے تو پھر ان کے لئے دلیل کی ضرورت پڑتی ہے لہذا اب ثبوت ضرورت حقائق الاشیاء ثابتۃ میں ایسی بھی چیز کی جا سکتی ہے لہذا یہ لغو کلام نہیں۔ رُبما میں راء کو ضمہ اور باء مشدد ہے اور کبھی مخفف استعمال کیا جاتا ہے۔ رُبَّ کا لفظ کبھی تقلیل کے لئے اور کبھی تکثیر کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ بعض علماء کے نزدیک تقلیل میں حقیقت اور تکثیر میں مجاز ہے اور بعض کے نزدیک بالعکس ہے۔ بعض علماء کا کہنا ہے کہ متقدمین عرب اس کو تقلیل کے لئے اور متاخرین عرب اس کو تکثیر کے لئے استعمال کرتے ہیں۔

﴿وتحقیق ذلک ان الشیء قد یکون لہ اعتبارات مختلفۃ یکون الحکم علیہ بشیء مفیدا بالنظر الی بعض تلک الاعتبارات دون بعض کالانسان اذا اخذ من حیث انہ جسم کان الحکم علیہ بالحیوانیۃ مفیدا واذا اخذ من حیث انہ حیوان ناطق کان ذلک لغوا﴾۔

ترجمہ: اور اس (جواب) کی تحقیق یہ ہے کہ شی کے مختلف اعتبارات ہوتے ہیں بعض اعتبارات سے اس پر کسی چیز کا حکم لگانا مفید ہوتا ہے اور بعض اعتبارات سے نہیں ہوتا جیسے انسان ہے کہ جب اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ وہ جسم ہے تو اس پر حیوانیت کا حکم لگانا مفید ہوگا اور جب اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ وہ حیوان ناطق ہے تو وہ (حکم لگانا) لغو ہوگا۔

تشریح: وتحقیق ذلک الخ اس عبارت سے شارح کا مقصود گزشتہ سوال وجواب کی وضاحت ہے حاصل تحقیق یہ ہے کہ ایک چیز کے لئے مختلف حیثیتیں ہوتی ہیں بعض حیثیتوں کے اعتبار سے ایک حکم کا لگانا ٹھیک اور بعض کے اعتبار سے لغو ہوگا مثلاً انسان جسم بھی ہے اور حیوان بھی ہے اگر اس کے جسم ہونے کا

اعتبار کیا جائے اور اس پر حیوانیت کا حکم لگایا جائے اور الانسان حیوان کہا جائے تو ٹھیک ہے کلام مفید ہے اسی وقت مطلب ہوگا ھذا الجسم حیوانٌ یہ صحیح ہے اور اگر اس کے حیوان ہونے کا اعتبار کیا جائے اور اس پر حیوان کا حکم لگایا جائے اور کہا جائے کہ ھذا الحیوان حیوانٌ تو یہ ٹھیک نہیں ہوگا بلکہ لغو ہوگا بالکل اسی طرح کہ اگر ہم حقائق الاشیاء اور ثابتةٌ سے ایک ہی معنی لے کر اس پر حکم لگائیں تو اس اعتبار سے حکم لغو ہوگا اور اگر حقائق الاشیاء باعتبار حقائق کے لیں اور ثابتةٌ باعتبار وجود خارجی کے لیں تو اس اعتبار سے حکم لگانا ٹھیک ہوگا لغو نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

﴿والعلم بها اي بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها متحقق وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق والجواب ان المراد الجنس رداً على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها﴾۔

ترجمہ: اور حقائق اشیاء کا علم یعنی ان کا تصور اور ان حقائق (اشیاء کے وجود) اور ان کے احوال (حدوث و امکان وغیرہ) کی تصدیق متحقق اور نفس الامر میں ثابت ہے، اور بعض لوگوں نے کہا کہ (مصنف کے قول العلم بها سے) مراد اشیاء کے ثبوت کا علم ہے اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ تمام اشیاء کا علم نہیں ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ (الحقائق سے) مراد جنس (حقائق) ہے اور ان لوگوں پر رد کرنے کے لئے جو یہ کہتے ہیں کہ کسی شئی کا ثبوت نہیں اور نہ کسی شئی کے ثبوت یا عدم ثبوت کا علم ہے۔

تشریح: والعلم بها متحقق الخ حقائق الاشیاء ثابتةٌ کے ساتھ تو عنادیہ کی تردید ہوگئی اور والعلم بها متحقق کے ساتھ لا ادریہ کی تردید مقصود ہے جو یوں کہتے ہیں کہ ہمیں کچھ معلوم نہیں نہ ثبوت کا علم ہے اور نہ عدم ثبوت کا علم ہے تو مصنف نے بتایا کہ جس طرح اشیاء کا وجود اور ثبوت نفس الامری ہے اسی طرح اشیاء کے وجود کا علم اور ان کے احوال کا علم جو کہ امکان اور حدوث وغیرہ ہیں یہ بھی نفس الامر میں ثابت اور متحقق ہے۔

ای بالحقائق الخ یہاں سے مقصود مرجع ضمیر بتانا ہے لیکن اس پر سوال وارد ہوتا ہے کہ ضمیر حقائق کو راجع ہے۔ ضمیر مؤنث جبکہ مرجع مذکر ہے اور راجع و مرجع میں مطابقت کا ہونا ضروری ہے تو جواب یہ ہے کہ

ضمیر راجع ہے حقائق کی طرف اور اگرچہ ضمیر مؤنث ہے لیکن یہ راجع ہے بتاویل جملۃ۔

من تصور لها و تصديق بها الخ یہاں سے اقسام علم کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں ایک تصور اور دوسرے تصدیق۔ تصورات کو جمع لایا اور تصدیق مفرد لایا اس لئے کہ تصورات زیادہ ہیں اور تصدیقات کم کیونکہ تصور اپنے نقیض کے ساتھ بھی متعلق ہو سکتا ہے اور تصور کا تصور کرنا بھی تصور ہے جیسا کہ علم المنطق میں بحث گزر چکا ہے۔ احوال سے مراد امکان حدوث، قدم وغیرہ مراد ہیں۔

والعلم بها میں بعض لوگوں نے الف لام استغراقی لیا ہے لیکن اس پر اعتراض وارد ہے کہ الف لام استغراقی کی صورت میں تمام حقائق کا علم متحقق ہونا ضروری ہے جبکہ تمام حقائق کا علم انسان کی قدرت سے باہر کی بات ہے لہذا اس اعتراض سے بچنے کے لئے یہ صورت اختیار کی گئی کہ یہاں پر مضاف مقدر مانیں یعنی والعلم بثبوتها یعنی تمام اشیاء کے ثبوت کا علم متحقق ہے نہ کہ تمام اشیاء کا علم متحقق ہے۔

لیکن شارح نے یہ صورت اختیار کرنا پسند نہیں تو فرمایا والجواب ان المراد الجنس خلاصہ جواب یہ ہے کہ ہم الف لام استغراقی مراد نہیں لیتے بلکہ الف لام جنسی مراد لیتے ہیں جو کہ ایجاب جزئی کے درجے میں ہے اور سلب کلی کی تردید کے لئے ایجاب جزئی کافی ہے۔ یعنی والعلم بجنس الحقائق متحقق اور جنس ایک فرد سے بھی متحقق ہو جاتا ہے۔

﴿خلافا للسوفسطائية فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها اوهام وخيالات باطلة وهم العنادية، ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشيء جوهرا فجوهر او عرضا فعرض، او قديما فقديم، او حادثا فحادث وهم العندية، ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته ويزعم انه شاك، وشاك في انه شاك وهلم جرا وهم اللاادرية﴾۔

ترجمہ: برخلاف سوفسطائیہ کے کہ ان میں بعض تو نفس اشیاء ہی کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ سب وہمی چیزیں اور باطل خیالات ہیں اور یہ لوگ عنادیہ کہلاتے ہیں اور ان (سوفسطائیہ) میں بعض اشیاء کے ثبوت (نفس الامری) کا انکار کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ یہ اشیاء ہمارے اعتقادات کے تابع ہیں یہاں تک کہ اگر ہم کسی شئی کو جوہر اعتقاد کریں تو وہ جوہر ہے یا عرض

(اعتقاد کریں) تو عرض ہے یا قدیم (اعتقاد کریں) تو قدیم ہے یا حادث (اعتقاد کریں) تو حادث ہے اور یہ لوگ عندیہ کہلاتے ہیں اور ان (سوفسطائیہ) میں بعض شی کے ثبوت اور عدم ثبوت کے علم کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہمیں شک ہے اور انہیں اس بارے میں بھی شک ہے کہ ہمیں شک ہے۔ علیٰ ھٰذا القیاس۔

تشریح: خلافا للسوفسطائیۃ الخ یہ متن ہے۔ فان منھم الخ یہ شرح ہے یہاں متن سے غرض ماتن ایک توہم کی دفع ہے۔ وہ یہ کہ حقائق الاشیاء ثابتۃ ایک بدیہی بات ہے بلکہ من اجلی البدیہیات ہے تو اس کی اتنی توضیح کی کیا ضرورت ہے؟ ماتن نے جواب دیا کہ یہ واضح نہیں بلکہ اس میں اختلاف ہے کیوں کہ بہت سے لوگ حقائق سے انکار کرتے ہیں جس طرح سوفسطائیہ کر رہے ہیں۔ ماتن پر اعتراض وارد ہے کہ آپ کا انداز بیان تو یہ تھا کہ خلافا للفلاں تو یہاں یہاں کیوں یہ انداز اختیار کیا۔ جواب یہ ہے کہ حقائق سے انکار چونکہ انتہائی نامناسب ہے اس لئے صریح خلاف کا اعلان کیا۔

خلافاً یہاں پر خلافا کہا اور اختلافا نہیں کہا اس وجہ سے کہ اختلاف اس مخالفت کا نام ہے جس کے لئے کوئی دلیل ہو اور خلاف اس مخالفت کا نام ہے جس کے لئے کوئی دلیل نہ ہو۔ بعض علماء فرماتے ہیں کہ جب مقصود متحد ہو اور اس کی تحصیل کا طریقہ مختلف ہو تو یہ اختلاف ہے اور جب مقصود اور طریقہ دونوں مختلف ہوں تو یہ خلاف ہے۔ اول ممدوح ہے اور ثانی مذموم ہے بسا اوقات ایک دوسرے کے معنی میں استعمال کر لیا جاتا ہے جیسا کہ صاحب ہدایہ کی عادت ہے خلافا للشافعی وغیرہ۔ ترکیب کے اعتبار سے مفعول مطلق واقع ہے جیسا کہ اتفاقا اور اجماعا وغیرہ مفعول مطلق واقع ہیں۔ مفعول مطلق کی صورت میں اس کے لئے فعل مقدر ماننا ہوگا تو عبارت یوں ہوگی خالفوا خلافاً۔ سوفسطائیہ کے لئے اپنی مخالفت پر چونکہ کوئی دلیل نہیں اس لئے خلافا کہا اختلافا نہیں کہا۔

بعض لوگوں کا یہ خیال ہوگا کہ سوفسطائیہ ایک گروہ ہے تو شارح نے جواب دیا کہ فان منھم الخ یہ ایک گروہ کا نام نہیں ہے بلکہ یہ تین متفرق فرقوں کا نام ہے جو عنادیہ، عندیہ اور لاادریہ ہیں تو یہ گویا کہ تین مقدمات ہیں۔ (۱) حقائق الاشیاء، (۲) ثابتۃ، (۳) والعلم بھا متحقق ان تین مقدمات سے مقصود سوفسطائیہ کے تین فرقوں کی تردید ہے۔ (۱) حقائق الاشیاء سے عنادیہ کی تردید ہے کہ وہ اشیاء کی حقیقت

ہے اسی طرح عَلِمْتُہٗ عَلِمْتُہٗ، فَعَلِمْتُہٗ الخ تیسرا اختلاف بھی ہے کہ یہ لازم استعمال ہوتا ہے یا متعدی بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ لازم مستعمل ہے اور بعض کہتے ہیں کہ متعدی مستعمل ہے جب لازمی ہو تو بمعنی تو ہو گا اورالتفت کقولہ تعالٰی هلم الینا اتتی الینا متعدی کی مثال کقولہ تعالٰی هلمّ شهداء کم ای احضروهم۔ اوراس کی اصطلاحی وضاحت یہ ہے کہ علم برا سکنین اس جگہ لاتے ہیں جہاں بات کا انتہائی حد تک پہنچنا مقصود ہو۔

﴿ولنا تحقیقاً انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشیاء بالعیان وبعضها بالبیان والزاما انه ان لم یتحقق نفی الاشیاء فقد ثبت وان تحقق فالنفی حقیقة من الحقائق لکونه نوعا من الحکم فقد ثبت شئ من الحقائق فلم یصح نفیها علی الاطلاق ولایخفی انه انما یتم علی العنادیة﴾۔

ترجمہ: اور ہماری دلیل تحقیقی یہ ہے کہ ہم بعض اشیاء کے ثبوت کا مشاہدہ کیوجہ سے اور بعض کے ثبوت کا دلیل کی وجہ سے یقین کرتے ہیں اور الزامی یہ ہے کہ اگر اشیاء کی نفی متحقق نہیں ہے تو ثبوت ہو چکا۔ اور اگر متحقق ہے تو نفی بھی ایک حقیقت ہے کیونکہ وہ حکم کی ایک قسم ہے تو ایک حقیقت ثابت ہو گئی لہذا اس کی بالکل نفی صحیح نہ ہوئی۔ اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ دلیل صرف عنادیہ کے خلاف درست ہوگی۔

تشریح: ولنا: یہاں سے غرض مذاہب ثلثہ کا ابطال مقصود ہے فرمایا کہ ولنا تحقیقاً الخ۔

دلیل کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) الزامی، (۲) تحقیقی، تحقیقی وہ کہلاتا ہے جو ایسے مقدمات سے بنا ہوا ہو جو مستدل کے نزدیک صحیح اور نفس الامر میں ثابت اور خصم کے نزدیک مسلم نہ ہو۔ اس سے مقصود محض اظہار حق ہوتا ہے اور الزامی دلیل وہ کہلاتا ہے جو مستدل کے نزدیک صحیح نہ ہو اور خصم کے نزدیک مسلم ہو اور مقصود اس سے اظہار حق نہ ہو بلکہ الزام علی الخصم ہو۔ شارح بتانا چاہتے ہیں کہ تحقیقی اور الزامی دلیل کے ساتھ اشیاء کے لئے حقائق ثابت ہیں۔ تحقیقی دلیل یہ ہے کہ ہم مشاہدہ سے بعض اشیاء کے وجود اور ثبوت کا یقین کرتے ہیں اور الزامی دلیل یہ ہے کہ ہم سوفسطائیہ سے پوچھتے ہیں کہ نفی اشیاء متحقق ہے یا نہیں اگر نہیں تو یہ نفی کی نفی ہے جو کہ عین اثبات ہے لہذا اشیاء کا ثبوت حاصل ہوا۔ اور اگر متحقق ہے تو یہ بھی ایک حقیقت اور موجود چیز ہے

اور جب ایک حقیقت ثابت ہوگئی تو سلب کلی کے ساتھ حقائق اشیاء کی نفی کا دعویٰ کرنا درست نہ ہوگا کیونکہ ایجاب جزئی سے سلب کلی باطل ہو جاتا ہے۔

ولا یخفی: عبارت کا مطلب یہ ہے کہ اس سے صرف عنادیہ کے خلاف حجت قائم ہوگی عندیہ اور لاادریہ کے خلاف اس سے حجت قائم نہیں ہوسکتی۔ ممکن ہے کہ عندیہ کہیں کہ یہ دلیل تمہارے اعتقاد میں صحیح ہوگی ہمارے معتقد میں صحیح نہیں جبکہ لاادریہ ہر دلیل کے جواب میں لا ادری کہہ کر جان چھڑائیں گے کسی شی کا اعتراف ہی نہیں کریں گے کہ ان پر حجت قائم ہو۔

﴿ قالوا الضروريات منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا كالاحول يرى الواحد اثنين والصفراوي قد يجد الحلو مرًّا ومنها بديهيات وقد تقع فيها اختلافات وتعرض لها شبه تفتقر في حلها الى انظار دقيقة والنظريات فرع الضروريات ففسادها فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس في البعض لاسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط والاختلاف في البديهي لعدم الالف او لخفاء في التصور لا ينافي البداهة وكثرة الاختلاف لفساد الانظار لا تنافي حقية بعض النظريات والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا مع اللاادرية لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا وسوفسطا اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف، لان سوفا معناه العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلا سوف اي محب الحكمة ﴾۔

ترجمہ۔ سوفسطائیہ کہتے ہیں کہ ضروریات میں سے بعض حسیات ہیں اور حس کثرت سے غلطی کرتا ہے جیسے بھینگا آدمی ایک چیز کو دو دیکھتا ہے اور صفراوی شخص میٹھی چیز کو کڑوی محسوس کرتا ہے اور ضروریات میں سے بدیہیات ہیں اور بعض دفعہ ان میں اختلافات واقع ہوتے ہیں اور ایسے شبہات پیش آتے ہیں جنہیں حل کرنے کے سلسلہ میں نظر دقیق کی ضرورت پڑتی ہے اور نظریات ضروریات کی فرع ہے، تو ضروریات کا فساد نظریات کا فساد ہوگا اور اسی وجہ سے ان (نظریات) میں عقلاء کا

(۳) تجربیات: جو تجربے اور مشاہدہ سے حاصل ہو جیسے انسان کے سر میں درد ہو تو انسان نے سر درد کی دوائی کھائی اور اللہ نے اس دوائی کے ذریعے سر درد ٹھیک کر دیا جب اس انسان کا سر درد دوبارہ شروع ہوا تو اس نے دوبارہ وہ دوائی استعمال کی تو اس کے مشاہدے اور تجربے میں یہ بات آئی کہ اس کے ساتھ انسان کا سر درد بحکم اللہ صحیح ہو جاتا ہے لہذا اسے تجربیات کہتے ہیں۔

(۴) متواترات: جو کثرت تخبرین سے حاصل ہو۔ مثلاً ہم میں سے کسی نے بھی دارالعلوم دیوبند نہیں دیکھی ہے لیکن اکابر علماء کرام سے اتنی خبریں سنی ہیں کہ انسان اس کا انکار نہیں کر سکتا۔

(۵) وجدانیات: جو وجدان اور حواس باطنہ کے ساتھ حاصل ہو مثلاً ان لنا غماً یا ان لنا فرحاً غم اور خوشی انسان کے ظاہری جسم پر تو نظر نہیں آتا لیکن یہ ایک کیفیت ہوتی ہے جو انسان پر اثر انداز ہوتی ہے۔

(۶) فطریات: جس کا حصول واسطہ کے ساتھ ہو لیکن واسطہ ظاہر ہو جس طرح الاربعۃ زوج لانہ ینقسم الی قسمین متساویین۔ اس قسم کو قضایا قیاساتها معها بھی کہا جاتا ہے۔

(۷) حدسیات: قوۃ لو جب سرعۃ انتقال الذھن الی المطلوب العلمی من غیر حاجۃ لی التفکر وھی ادنی مراتب الکشف یہ وہ قوت ہے جس کے ذریعے مطلوب علمی کی طرف بغیر تفکر کے ذہن منتقل ہو جائے۔

سوفسطائیہ میں سے بالادریہ کہتے ہیں کہ ضروریات میں سے حسیات کے ثبوت کا علم یقینی نہیں ہو سکتا کیونکہ حسیات کے علم و یقین کا ذریعہ حواس ہیں اور حواس کلیات کا ادراک نہیں کرتے ہیں کیونکہ کلیات کا ادراک عقل کرتی ہے اور جزئیات کا ادراک کرنے وقت حواس کثرت سے غلطی کرتے ہیں مثلاً صفراوی شخص میٹھی چیز کو کڑوی محسوس کرتا ہے، اور بھینگا آدمی ایک چیز کو دو دیکھتا ہے اور اسی طرح الٹی سی جس کے سرے کے ساتھ چھوٹی سی چنگاری ہو اور اس کو تیزی سے گھمایا جائے تو آگ کا پہیہ سا دکھائی دیتا ہے، یا اسی طرح تیز ٹرین چلتی ہے تو ٹرین کے اندر والے لوگ باہر کے درخت حجر وغیرہ کو بھاگتے ہوئے محسوس کرتے ہیں، اس وجہ سے حسیات میں غلطی واقع ہوتی ہے لہذا حسیات سے حاصل شدہ علم صحیح نہیں۔ اسی طرح بدیہیات میں بھی غلطی واقع ہو سکتی ہے مثلاً معتزلہ کہتے ہیں کہ بندہ خود اپنے افعال اختیاریہ کا خالق ہے اور یہ بات اُن کے نزدیک بدیہی ہے جبکہ اشاعرہ اس بات سے منکر ہیں لہذا اس میں بھی غلطی واقع ہوئی، جب علم کے اسنے

مشتق منہ ہے یضرب مشتق ہے تو یہاں بھی ایسا ہی ہونا چاہیے تھا جبکہ معاملہ بالعکس ہے کیونکہ سوفسطا مرکب ہے اور سفسطہ مفرد ہے؟

جواب: یہ مصدر جعلی اور فرضی ہے یعنی یہ معرب ہے فرضی طور پر یہ بات تسلیم کی گئی ہے کہ سفسطہ سوفسطا سے مشتق ہے۔ لہذا جعلی اور فرضی اشتقاق میں قاعدے کی رعایت ضروری نہیں ہوتی۔

﴿وأسباب العلم وهي صفة يتجلّٰى بها المذكور لمن قامت هي به اي يتضح ويظهر ما يذكر ويمكن ان يعبر عنه موجودا كان او معدوما فيشمل ادراك الحواسّ وادراك العقل من التصوّرات والتصديقات اليقينيّة وغير اليقينية﴾۔

ترجمہ: اور اسباب علم اور وہ (علم) ایک ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے شی اس شخص کو منکشف اور واضح ہو جاتی ہے جس کے ساتھ وہ (صفت) قائم ہوتی ہے، یعنی واضح اور ظاہر ہو جاتی ہے وہ چیز جو ذکر کی جاتی ہے اور جس کا تعبیر کیا جانا (زبان سے ذکر کیا جانا) ممکن ہوتا ہے۔ لہذا یہ تعریف حواس کے ادراک اور عقل کے ادراک یعنی تصور اور تصدیقات یقینیہ اور غیر یقینیہ (سب) کو شامل ہوگی۔

تشریح: واسباب العلم الخ اسباب العلم مبتدا۔ ثلثۃ خبر (خبر بعد میں ہے) ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ کسی چیز پر حکم لگانے سے پہلے اس چیز کا جاننا ضروری ہوتا ہے یہاں پر بھی پہلے علم کی وضاحت ضروری ہے۔

والمراد من العلم علمنا وليس المراد منه علم البارى تعالىٰ و علم الملك ۔

اس سلسلے میں کئی مباحث ہیں: (۱) علم متکلمین کے نزدیک ایک امر اعتباری ہے۔ وہ تعریف کرتے ہیں هو الاضافة بين العالم والمعلوم اضافت ایک امر اعتباری ہے بعض اشاعرہ کا کہنا ہے هو صفة ذات اضافة جبکہ حکماء کے نزدیک صورت ذہنی کا نام ہے وہ کہتے ہیں هو الصورة الموجودة في النفس ۔ یعنی یہ ایک صورت ذہنی ہے۔

(۲) علم جوہر نہیں بلکہ عرض ہے اور قائم بالغیر ہے قائم بنفسہ نہیں ہے اور عرض کے نو مقولات میں سے بعض کے نزدیک اس کا تعلق مقولہ انفعال سے ہے اور بعض کے نزدیک مقولہ کیف اور بعض کے نزدیک مقولہ اضافت سے ہے۔

(۳) علم میں تین مذاہب ہیں (۱) امام رازی رحمۃ اللہ علیہ (۲) امام الحرمین اور امام غزالی رحمہما اللہ تعالیٰ (۳) عام حکماء اور عام متکلمین۔

(۱) امام فخر الدین رازی فرماتے ہیں کہ علم بدیہی ہے بلکہ من اجلی البدیہیات ہے دلیل یہ ہے کہ اس کے ذریعے دیگر چیزیں پہچانی جاتی ہیں لہذا اس کا واضح بلکہ اوضح ہونا ضروری ہے۔

(۲) علم نظری ہے لیکن عسیر التحدید ہے اس کی تعریف ممکن نہیں ہے یہ مذہب امام الحرمین اور امام غزالی کا ہے۔ (۳) عام حکماء اور عام متکلمین کہتے ہیں کہ علم نظری ہے لیکن یسیر التحدید ہے اس کی تعریف ممکن اور آسان ہے چونکہ شارح کو تیسرا مذہب پسند ہے اس لئے تعریف کر رہے ہیں۔ یہاں پر علم کی دو تعریفیں کی گئی ہیں۔ (۱) هو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به۔ (۲) بخلاف قولهم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض شارح نے هو صفة الخ والی تعریف کو مقدم کیا اس وجہ سے کہ یہ تعریف اس کے نزدیک اولیٰ اور راجح ہے۔ یہ امام ابو منصور ماتریدی رحمہ اللہ کی طرف منسوب ہے۔

قوله صفة الخ تعریف میں لفظ صفة سے اشارہ مقصود ہے کہ علم جوہر نہیں بلکہ عرض ہے تو گویا علم بھی متکلمین کے نزدیک یہ ایک امر اعتباری ہے يتجلى شارح نے يتضح سے اشارہ کیا کہ ایک تجلی صوفیاء کرام کی ہے جو کہ ایک نور ہوتا ہے من جانب اللہ جس کا القاء ہوتا ہے صوفیاء کرام کے قلوب پر تو شارح کا یہ مراد نہیں ہے بلکہ يتجلى سے يتضح مراد ہے۔ يتضح کے لفظ سے چونکہ کامل وضاحت حاصل نہیں ہوئی تو اس کی تعریف يظهر سے کی۔ گویا يظهر يتضح کی تفسیر ہے۔

اعتراض: یہاں پر المذکور سے مراد شی ہے تو پھر شی ذکر کرنا چاہئے تھا؟ جواب یہ ہے کہ شی کا اطلاق متکلمین کے نزدیک حقیقۃ صرف موجود پر ہوتا ہے اور معدوم ممکن پر اس کا اطلاق مجازی ہوتا ہے اور شارح کا مقصود یہ ہے کہ اس سے مراد موجود اور معدوم دونوں ہوں اور شی معدوم کو مجازاً شامل ہوتا ہے جبکہ تعریفات میں مجاز کا استعمال مناسب نہیں لہذا المذکور کی جگہ شی ذکر نہیں کیا۔ ما یذکر یہ المذکور کی تفسیر ہے یہ اعتراض کا جواب ہے کہ علم کے ذریعے صرف وہ چیز واضح اور منکشف ہوگی جس کا پہلے ذکر ہوا ہو حالانکہ بہت سے چیزوں کا بھی ذکر ہوگا اور بہت سے چیزوں کا مستقبل میں ہوگا۔ جواب دیا کہ المذکور بمعنی ما یذکر ہے کہ سب کی ذکر ہو تو علم کے ذریعے اس کی وضاحت آئے گی۔

و یمکن ان یعبر عنہ الخ اس سے مقصود ایک اعتراض کا جواب ہے کہ بہت سی چیزیں ایسی ہوتی ہیں جن کا کوئی ذکر نہیں ہوتا بلکہ محض سوچ اور فکر سے ذہن میں منکشف ہو کر آتی ہیں تو جس صفت کی وجہ سے ان غیر مذکور اشیاء کا انکشاف ہوتا ہے وہ صفت مذکورہ تعریف کی رو سے علم میں داخل نہیں حالانکہ یہ علم ہے ۔ جواب یہ ہے کہ بالفعل ذکر کیا جانا ضروری نہیں بلکہ ذکر کا امکان بھی کافی ہے یعنی علم ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے وہ شئی منکشف ہو جاتی ہے جو مذکور ہو یا اس کا ذکر کرنا اور اس کی تعبیر کرنا ممکن ہو ۔

موجوداً کان او معدوماً الخ اشارہ ہے کہ لفظ کوئی شئی کے معنی پر ہے جو کہ موجود اور معدوم دونوں کو شامل ہے ۔ فیشمل ادراک الحواس کا ادراک بھی علم ہے اور حواس سے مراد حواس خمسہ ظاہرہ ہیں ۔ قوت باصرہ، سامعہ، لامسہ، شامہ اور ذائقہ، باصرہ کے ذریعے الوان اور اشکال کا علم حاصل ہوتا ہے سامعہ کے ذریعے آوازوں کا، قوت شامہ کے ذریعے خوشبو اور بدبو کا قوت ذائقہ کے ذریعے ذائقوں کا اور قوت لامسہ کے ذریعے حرارت اور برودت کا علم حاصل ہوتا ہے، یہ سب ادراکات احساسات کہلاتے ہیں، علم اس تعریف کی رو سے ان تمام احساسات کو شامل ہے البتہ متکلمین حواس باطنہ نہیں مانتے جبکہ حکماء کے نزدیک ثابت ہیں ۔ واللہ اعلم بالصواب ۔

قولہ و ادراک العقل الخ عقل کے ذریعے حاصل شدہ ادراک کو تعقل کہتے ہیں ۔ اس تعقل پر اگر حکم نہ لگایا جائے تو تصور ہے اور اگر حکم لگایا جائے تو تصدیق ہے ۔ تصدیق میں اگر جانب مخالف کا احتمال ہے تو ظن ہے اور اگر جانب مخالف کا احتمال نہیں تو یہ اعتقاد اور جزم کہلائے گی۔ پھر یہ اعتقاد اور جزم اگر واقع اور نفس الامر کے خلاف ہے تو یہ جہل مرکب ہے اور اگر نفس الامر کے مطابق ہے تو تشکیک مشکک سے زائل ہوگا یا نہ اگر زائل ہوتا ہے تو یہ تقلید ہے اور اگر زائل نہیں ہوتا تو یہ یقین ہے۔

لیشتمل ادراک الحواس الخ

یہاں پر ایک اعتراض وارد ہے کہ علم انسان کو حاصل ہوتا ہے نفس ناطقہ کے ذریعے جبکہ یہاں تو نسبت صرف حواس کی جانب ہوئی ہے؟ جواب: یہ نسبت مجازی ہے اور حواس آلہ ہے علم کا لہذا یہ اضافت الی الآلہ ہے ۔

﴿ بخلاف قولهم صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض لانه وان كان شاملاً

لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني وللتصورات بناء على أن لا نقائض لها على ما زعموا لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات علما ولكن ينبغي أن يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن بأن العلم عندهم مقابل للظن۔

ترجمہ: برخلاف بعض اشاعرہ کے قول کے کہ علم ایک ایسی صفت ہے جو ایسی تمیز پیدا کرتی ہے جو نقیض کا احتمال نہیں رکھتی کیونکہ یہ تعریف اگرچہ حواس کے ادراک کو بھی شامل ہے معانی کی قید نہ لگانے کی بناء پر اور تصورات کو بھی (شامل ہے)۔ اس بناء پر کہ بعض لوگوں کے بقول تصورات کی نقیض ہی نہیں ہوتی، لیکن یہ تعریف تصدیقات غیر یقینیہ کو شامل نہیں ہوگی لیکن مناسب ہے کہ (پہلی تعریف میں) تجلی کو انکشاف تام پر محمول کیا جائے جو ظن کو شامل نہیں ہوتا، اس لئے کہ اشاعرہ کے نزدیک علم ظن کا مقابل ہے۔

تشریح: بخلاف قولهم الخ یہاں سے دوسری تعریف ہو رہی ہے، وہ یہ ہے کہ صفة توجب تمیزاً لا یحتمل النقیض الخ پہلی تعریف میں عموم اور دوسری میں خصوص ہے، اسی طرح پہلی اور دوسری تعریف میں ایک فرق اغلاق کا اور دوسرا عموم اور خصوص کا ہے۔

صفة: علم ایسی صفت ہے کہ انسان کو چیز اتنی واضح کر دے کہ اس میں نقیض کا احتمال ہی نہ رہے جس طرح دن ہے جب آپ نے کہا یہ دن ہے تو اب رات کا احتمال ہی باقی نہ رہا، لہٰذا یہ علم ہے۔ فانه وان کان الخ شارح کہنا چاہتے ہیں کہ اصل تعریف یوں تھی صفة توجب تمیزاً بین المعانی

غرض ایسی صفت کا نام ہے جس کی وجہ سے معانی ذہن میں کچھ اس طرح منکشف ہو جائیں کہ نقیض کا احتمال باقی نہ رہے۔ معانی ان موجودات کا نام ہے جن کا ادراک حواس ظاہری کے ذریعہ نہیں ہوتا جب علم ایسی صفت کا نام ہے جس کی وجہ سے معانی غیر محسوسہ کا انکشاف و امتیاز ہوتا ہے، محسوسات کا انکشاف نہیں ہوتا۔ تو حواس کا ادراک مذکورہ تعریف کی رو سے علم نہیں ہوگا حالانکہ جمہور متکلمین کے نزدیک حواس کا ادراک علم ہے۔ اسی بناء پر متاخرین نے جن میں خود شارح بھی شامل ہیں معانی کی قید ہٹا کر فرمایا صفة توجب تمیزاً لا یحتمل النقیض، یعنی علم وہ صفت ہے جو شی کو اس طرح منکشف اور ممتاز کر دے کہ اس میں خفاء نہ رہے اور نہ نقیض کا احتمال باقی رہے۔ لہٰذا عقلی اور حواس دونوں کے ادراک علم ہوں گے لیکن لا یحتمل

الطبعی کی قید لگ جانے سے تعریف مذکور عقل کے ادراک کی قسموں میں سے تصورات کو ان لوگوں کے قول کے مطابق شامل ہوں گے جو تصورات کے لئے نقیض نہیں مانتے ، اسی طرح تصدیق یقینی کو بھی شامل ہوگی کیونکہ اس میں نقیض کا احتمال نہیں رہتا لیکن تعریف مذکور تصدیقات غیر یقینیہ یعنی ظن ، جہل مرکب اور تقلید کو شامل نہیں ہوگی ۔ اس سے صاف طور پر معلوم ہو رہا ہے کہ دوسری تعریف پہلی تعریف سے خاص ہے ۔

والتصورات الخ تصور نقیض کا احتمال رکھتا ہے یا نہ اس مسئلے میں علماء کے دو اقوال ہیں ۔ ایک قول یہ ہے کہ تصور چونکہ نسبت سے خالی ہوتا ہے اس لئے مفرد ہوتا ہے اور مفردات کی نقیض نہیں ہوا کرتی ۔ دوسرا قول یہ ہے کہ تصورات کی نقیض ہوتی ہے ۔ مصنف کو یہ بات زیادہ پسند ہے اس لئے پہلی بات کی طرف علی مازعموا سے اشارہ کیا جو کہ ضعف ظاہر کر رہا ہے اور یہ بات ٹھیک بھی ہے کہ اگر تصور نقیض کا احتمال نہ رکھے تو ہر تصور علم ہوگا حالانکہ جو تصور نفس الامر کے خلاف ہوتا ہے وہ علم نہیں بلکہ جہل ہے ۔

لایشمل غیر الیقینیات الخ دوسری تعریف تصدیق کی قسموں میں سے صرف یقینی کو شامل ہوگا جو کہ نقیض کا احتمال نہیں رکھتا جیسے ظن ، جہل مرکب اور تقلید کو شامل نہیں ہوگا کہ یہ غیر یقینی ہے اور نقیض کا احتمال رکھتے ہیں ۔

هذا ای حد هذا صاحب کتاب کہتے ہیں کہ میں نے دو تعریفیں بیان کیں دونوں میں جو بھی آپ کو پسند ہو اسے لے لو ۔ ولکن الخ

اس سے پہلے قید بخلاف غیرهم کے ساتھ پہلی تعریف کی جانب ترجیح دیا ، معلوم ہوتی تھی لیکن اس عبارت سے معلوم ہو رہا ہے کہ دوسری تعریف کی جانب رجحان زیادہ ہے لہذا پہلی تعریف میں تاویل کر کے پہلی اور دوسری تعریف کا مرجع ایک ہو جائے گا ۔ وہ اس طرح کہ اگر آپ پہلی تعریف میں تجلی سے تجلی تام اور کشف تام سے لیں تو کشف تام صرف یقین سے آتا ہے غیر یقینیات سے نہیں آتا لہذا جس طرح دوسری تعریف غیر یقینیات کو شامل نہیں ہے اسی طرح پہلی تعریف بھی غیر یقینیات کو شامل نہیں ہوگی تو دونوں تعریفوں کا مرجع ایک ہو جائے گا ۔ اور دونوں تعریفوں کے درمیان کوئی فرق باقی نہیں رہے گا ۔

اعتراض وارد ہے کہ آپ نے کہا صفة یتجلی سے مراد کشف تام ہے یہاں تو یہ قید نہیں ہے ؟

جواب تجلی مطلق ہے جس سے مراد یہاں فرد کامل ہے کیونکہ قاعدہ ہے الشیء اذا ذکر مطلقاً

ثقال ۔ باب تفعیل۔

للعالم   کی تفسیر میں دو احتمال ہیں راجح ہے اللہ کو یا عالم کو۔ یہاں دو ترجمے ہیں ۔ یہ ترجمہ معتزلہ کے نزدیک ہے ۔ یہ علم اللہ عین ذات اللہ ہے کیونکہ وہ صفات اللہ عین ذات مانتے ہیں اور یہ صفات اللہ تعالیٰ کا جز لاینفک ہے اور ہمارے نزدیک ترجمہ یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کا علم ذاتی ہے تو شارح نے فرمایا لا بسبب من الاسباب۔

لغة الحواس:

حواس سے مراد حواس ظاہرہ ہیں نہ کہ باطنہ۔ حواس کے ساتھ السلیمة کا قید لگا کر اعتراض رفع کیا آپ نے کہا کہ حواس کے ذریعے علم حاصل ہوتا ہے حالانکہ حواس کبھی غلط علم دیتے ہیں جیسے ایک چیز کا دو نظر ہونا یا میٹھی چیز کڑوی ظاہر ہوتا تو قید لگا دیا السلیمة ای الخالیة عن داء۔

بحکم الاستقراء: شارح کا غرض یہاں سے یہ ہے کہ یہاں ان تینوں کے درمیان حصر استقرائی ہے نہ کہ حصر عقلی۔ حصر عقلی یہ ہے کہ ایک چیز کا حصر جب اجزاء میں آجائے اور عقل اس میں قسم آخر کا تجویز نہ دے ورنہ محال لازم آئے گا اور حصر استقرائی یہ ہے کہ ایک چیز کا حصر کیا جائے تتبع اور تلاش سے اور عقل قسم آخر کو تجویز کرتی ہو تو یہاں حصر استقرائی ہے۔ یعنی تتبع و تلاش کے بعد کوئی اور سبب نہیں پایا گیا جس سے معلوم ہوا کہ ان تینوں کے علاوہ کوئی اور سبب نہیں ہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ نفس الامر میں بھی ان تینوں کے علاوہ کوئی اور سبب نہ ہو البتہ غالب گمان یہی ہے کہ ان تینوں کے علاوہ کوئی اور سبب نہیں۔

وجہ حصر یہ ہے کہ اگر سبب علم مدرک کی ذات سے خارج ہو تو یہ خبر صادق اگر داخل ہو اور آلہ ہو علم کے لئے تو حس ہے اور اگر آلہ نہ ہو تو پھر عقل ہے۔

﴿فان قیل السبب المؤثر فی العلوم کلها هو الله تعالیٰ لانها بخلقه وایجاده من غیر تاثیر للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهری کالنار فی الاحراق هو العقل لا غیر وانما الحواس والاخبار آلات وطرق فی الادراک والسبب المفضی فی الجملة بان یخلق الله تعالیٰ العلم معه بطریق جری العادة لیشمل المدرک کالعقل والآلة کالحس والطریق کالخبر لا ینحصر فی الثلاثة بل ههنا اشیاء اخر مثل الوجدان والحدس

والتجربة ونظر العقل بمعنی ترتیب المبادی والمقدمات﴾۔

ترجمہ: اگر یہ کہا جائے کہ سبب مؤثر یعنی سبب حقیقی تو تمام علوم میں صرف اللہ تعالیٰ ہے کیونکہ ہمارے علوم حاسہ اور خبر صادق اور عقل کی تاثیر کے بغیر محض اللہ تعالیٰ کے خلق اور اس کی ایجاد کا نتیجہ ہیں اور حواس و اخبار تو ادراک میں آلہ اور طریق ہیں اور سبب فی الجملہ بایں معنی کہ اللہ تعالیٰ اپنی عادت کے مطابق اس کے ہوتے ہوئے (شی کا) علم پیدا فرمادیں تاکہ (سبب بایں معنی) مدرک جیسے عقل کو اور آلہ جیسے حس کو اور طریق جیسے خبر کو شامل ہو جائے۔ تو وہ (سبب بمعنی مذکور) ان ہی تین میں منحصر نہیں ہے بلکہ یہاں کچھ اور چیزیں بھی ہیں مثلاً وجدان، حدس اور نظر عقل بمعنی ترتیب مبادی اور ترتیب مقدمات۔

تشریح: فان قیل الخ یہاں شارح رحمۃ اللہ علیہ کے دو اعراض ہیں (۱) سبب کی تقسیم کرتے ہیں تین اقسام کی جانب (۲) دوسرا غرض دفع اعتراض ہے۔

سبب کے تین اقسام ہیں (۱) حقیقی، (۲) ظاہری (۳) فی الجملہ۔

(۱) سبب حقیقی: یہ وہ سبب ہے کہ جو کسی چیز کے وجود میں آنے کا ذریعہ ہو جیسا کہ اللہ کی ذات سبب حقیقی ہے تمام اشیاء کے لئے۔

(۲) سبب ظاہری: جس کی طرف عرف و عادت میں فعل کا صدور منسوب ہوتا ہو جیسے کہ احراق کے لئے نار۔

(۳) سبب فی الجملہ: جس کے ہوتے ہوئے علم کا پیدا کرنا عادت الٰہی ہے۔

دوسرا غرض: تم نے کہا کہ "اسباب العلم ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل" تو سبب سے کونسا سبب مراد ہے؟ تو سبب سے مراد یا سبب حقیقی ہوگی، ظاہری یا فی الجملہ جبکہ تینوں باطل ہیں۔

(۱) حقیقی سبب اس وجہ سے نہیں ہو سکتا کہ تمام اشیاء کا سبب حقیقی صرف اللہ کی ذات ہے۔

(۲) سبب ظاہری بھی ٹھیک نہیں کیونکہ سبب ظاہری صرف عقل ہے۔

(۳) سبب فی الجملہ بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ سبب فی الجملہ کی نسبت وجدان، حدس، بدیہیات وغیرہ

سارے اقسام کی جانب کیا جاتا ہے؟ لہذا آپ کا حصر ان تینوں میں باطل ہے؟

جواب: ہم یہاں پر نہ سبب ظاہری اور نہ سبب حقیقی لیتے ہیں بلکہ سبب فی الجملہ لیتے ہیں۔

اعتراض: جب آپ سبب فی الجملہ لیتے ہیں تو سبب فی الجملہ تجربہ وجدان وغیرہ کو بھی شامل ہے لہذا علم کے قسم تین سے زائد ہو گئے آپ کا حصر ان تینوں میں باطل ہے۔

قولہ العادۃ الخ کسی شئی سے ایک فعل کا صدور بار بار ہو، حتی کہ دیکھنے والوں کو کسی قسم کا تعجب نہ ہو تو وہ فعل عادت کہلاتا ہے، مثلاً انسان سے کھانے پینے چلنے پھرنے، ہنسنے بولنے کا صدور، اور اگر اس کے برخلاف ہو تو اُسے خرق عادت کہتے ہیں۔

قولہ لیشمل المدرک الخ لفظ کے اعتبار سے یشمل کا لام محذوف کے متعلق ہے ای ہو تذ المنعی فی الجملۃ یشمل الخ معنی کے اعتبار سے اس کا تعلق سبب فی الجملہ کی تفسیر میں شارح کے قول "بان یخلق الخ" کے ساتھ ہے، یعنی ہم نے سبب فی الجملہ کی یہ تفسیر (کہ جس کے پائے جانے پر اللہ تعالی علم پیدا فرما دیتے ہیں) اس لئے کی ہے تاکہ مدرک یعنی عقل کو اور آلہ ادراک مثلاً حواس کو اور طریق جیسے خبر کو شامل ہو جائے، کیونکہ عقل، حواس، خبر صادق یہ سب ایسی چیزیں ہیں کہ جن کے پائے جانے پر اللہ تعالی علم پیدا فرما دیتے ہیں، مثلاً ایک شخص رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ خبر سنتا ہے "المؤمن لا یکذب" اور اس جاننے والا شخص عقل والا ہے، تو اللہ تعالی مذکورہ خبر اور حاسۂ سمع اور عقل تینوں کے پائے جانے کے ساتھ خبر مذکور کے مضمون یعنی جھوٹ بولنا مؤمن کی شان نہ ہونے کا علم پیدا فرما دیتے ہیں۔

قولہ کالعقل الخ ماسبق میں گزر چکا ہے کہ مدرک درحقیقت نفس ہے، اور عقل آلۂ ادراک ہے، مگر چونکہ ادراک کے معاملہ میں عقل کو دخل تام ہے، گویا کہ وہی مدرک ہے، اس بنا پر شارح مجازاً اس کو مدرک کہہ دیا کرتے ہیں۔

قولہ کالوجدان الخ وجدان اس قوت باطنی کا نام ہے، جو جسم میں موجود غیر محسوس کیفیات کا ادراک کرتی ہے، مثلاً ایک شخص کا چہرہ دیکھ کر ہم یہ سمجھ لیتے ہیں کہ یہ شخص رنجیدہ اور پریشان ہے، یا بھوکا پیاسا ہے تو جس قوت سے ان کیفیات کا ادراک ہوتا ہے، اس قوت کو وجدان کہتے ہیں۔

والحدس حدس سے مراد وہ قوت ہے، جو بغیر نظر فکر کے ذہن کو تیزی سے مطلوب کی طرف منتقل کر

دیتی ہے۔

والتجربة: سبب کے پائے جانے کے ساتھ مسبب کے پائے جانے کا بار بار مشاہدہ تجربہ کہلاتا ہے۔ مثلاً زہر کھانے کے نتیجہ میں موت واقع ہونے کا کثرت سے مشاہدہ تجربہ کہلائے گا۔

قوله بمعنی الخ: نظر عقل کا معنی بیان کر رہے ہیں کہ نظر عقل سے یہاں نظر کا اصطلاحی معنی مراد ہے اور اصطلاح منطق میں نظر سے مراد معلوم تصورات کو اس طرح ترتیب دینا کہ ذہن کی رسائی مجہول تصور کی طرف ہوجائے اور معلوم تصدیقات کو اس طرح ترتیب دینا کہ ذہن کی رسائی مجہول تصدیق کی طرف ہوجائے جن معلوم تصورات کو ترتیب دینے سے ذہن کی رسائی مجہول تصور کی طرف ہو انہیں معرف اور جن معلوم تصدیقات کو ترتیب دینے سے ذہن کی رسائی مجہول تصدیق کی طرف ہو انہیں دلیل کہتے ہیں اور معرف کے اجزاء یعنی معلوم تصورات اور دلیل کے اجزاء یعنی معلوم تصدیقات کو مبادی کہتے ہیں اور صرف دلیل کے اجزاء کو مقدمات کہتے ہیں لہذا "المقدمات" کا عطف "المبادی" پر عطف خاص علی العام کی قبیل سے ہے۔

﴿قلت هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد والإعراض عن تدقيقات الفلاسفة فإنهم لما وجدوا بعض الإدراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها سواء كانت من ذوي العقول أو غيرهم جعلوا الحواس أحد الأسباب ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا آخر ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والخيال والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات وكان مرجع الكلّ إلى العقل جعلوه سببا ثالثاً يفضي إلى العلم بمجرد التفات أو بانضمام حدس أو تجربة أو تركيب مقدمات فجعلوا السبب في العلم بأن لنا جوعا وعطشا وأن الكل أعظم من الجزء وأن نور القمر مستفاد من نور الشمس وأن السقمونيا مسهل وأن العالم حادث هو العقل وإن كان في البعض باستعانة من الحس﴾۔

ترجمہ: ہم جواب دیں گے کہ یہ (اسباب علم کا تین ہونا) مشائخ (اہل حق) کی اس عادت پر

تھی ہے جو مقاصد پر اکتفاء کرنے اور فلاسفہ کی موشگافیوں سے اعراض کرنے کے سلسلہ میں رہی ہے کیونکہ انہوں نے بعض ادراکات کو ان حواس ظاہرہ کے استعمال کے بعد حاصل ہوتے دیکھا جن کے وجود میں کسی شک کی گنجائش نہیں ہے خواہ وہ حواس ذوی العقول کے ہوں یا غیر ذوی العقول کے اس لئے انہوں نے حواس کو (علم کا) ایک سبب قرار دیا، اور جب کہ دینی معلومات کا بیشتر حصہ خبر صادق سے معلوم ہوا ہے، تو خبر صادق کو دوسرا سبب قرار دیا اور چونکہ مشائخ اہل حق کے نزدیک حس مشترک، خیال اور وہم وغیرہ باطنی حواس، فلاسفہ کا وجود ثابت نہیں، اور حدسیات، تجربیات، بدیہیات اور نظریات کی تحصیلات سے ان کا کوئی فائدہ وابستہ نہیں، اور ان سب علوم کا مرجع عقل ہی ہے۔ تو عقل کو تیسرا سبب قرار دیا، جو محض التفات سے یا حدس یا تجربہ کے انضمام سے یا ترتیب مقدمات کے واسطے سے علم کا سبب ہوتا ہے۔ چنانچہ انہوں نے اس بات کے علم کا کہ ہم کو بھوک اور پیاس لگی ہے اور اس بات کے علم کا کہ کل اپنے جز سے بڑا ہوتا ہے، اور اس بات کے علم کا کہ چاند کی روشنی سورج کی روشنی سے مستفاد ہے، اور اس بات کے علم کا کہ سقمونیا دست آور ہے سبب عقل ہی کو قرار دیا۔ اگرچہ ان میں سے بعض میں علم حس کی مدد سے بھی حاصل ہوتا ہے۔

تشریح: اس عبارت سے شارح کا مقصود گزشتہ اعتراض کا جواب دینا ہے کہ ہم سبب سے مراد سبب مفضی فی الجملہ لیتے ہیں پھر اعتراض وارد ہے کہ تین میں حصر ٹھیک نہیں تو شارح نے جواب دیا کہ یہ تھی ہے ہمارے مشائخ کی عادت پر کہ انہوں نے تتبع اور استقراء کے بعد اسباب علم کے اقسام تین پا کر ان میں حصر ثابت کر دیا۔ لہٰذا مشائخ متقدمین کی عادت ان ہی چیزوں پر اکتفاء کرنے کی تھی جن کا ثبوت قطعی ہو اور وہ متعارف بھی ہو۔

اعتراض وارد ہے کہ مشائخ نے ان تینوں میں حصر کیوں کیا؟ جواب: کوجه الاقتصار علی المقاصد اس میں مشائخ کے دو فائدے مدنظر ہیں، پہلا فائدہ یہ ہے کہ ان تین اقسام کے ساتھ حصول علم کی ضرورت پوری ہو جاتی ہے اور دوسرا مقصد یہ کہ اس کے ذریعے فلاسفہ اور حکماء کے بے جا اعتراضات اور غیر ضروری تحقیقات سے حفاظت حاصل ہو جاتی ہے۔ لہٰذا مشائخ نے ان دو وجوہات (کہ ایک اکتفا ہے اور دوسرا فلاسفہ کی بے جا تحقیقات میں پڑنا ہے) کی وجہ سے اسباب علم تین قرار دیئے۔

ولما كان معظم الخ جب بڑے بڑے دینی معلومات خبر صادق میں تھے تو اس لئے مشائخ نے خبر صادق کو بھی سبب علم قرار دیا اور اس میں بھی وہی دو وجہات پائے جاتے تھے۔

ولما لم يثبت الخ اصل میں یہ عبارت ولما كان سے پہلے چاہیے تھا لیکن شارح سے یہاں تسامح ہوئی ہے۔ اعتراض وارد ہے کہ آپ نے حواس سے صرف حواس ظاہرہ مراد لئے حالانکہ حواس ظاہرہ کی طرح حواس باطنہ بھی ثابت ہیں لہذا آپ کا یہ حصر صحیح نہیں ہے؟

جواب: وہ یہاں مراد نہیں ایک تو اس لئے کہ اس کے ساتھ فلاسفہ کی غیر ضروری تحقیقات اور اعتراضات کا ایک سلسلہ شروع ہوجائے گا اور دوسری بات یہ ہے کہ جب حصول علم کی ضرورت حواس ظاہرہ سے پوری ہوجاتی ہے تو حواس باطنہ لینے کی ضرورت ہی نہ رہی، لہذا حواس باطنہ کے میدان میں گھسنا ایک غیر ضروری کام کے مترادف ہوگا۔

ولم يعرض: اعتراض وارد ہے کہ جس طرح عقل کے ساتھ علم حاصل ہوتا ہے اسی طرح وجدانیات، تجربیات وغیرہ کے ساتھ بھی علم حاصل ہوتا ہے لہذا اُسے سبب علم قرار دینے میں کیا حرج ہے؟

جواب: وجدانیات وغیرہ کی جانب ہم نے تعرض اس وجہ سے نہیں کیا کہ ان تمام کا مرجع عقل ہے اس لئے کہ وجدانیات تجربیات وغیرہ سے جو علم حاصل ہوتا ہے اس میں کسی نہ کسی واسطے سے عقل کا دخل ہوتا ہے، لہذا عقل کو سبب علم قرار دینے سے یہ از خود عقل میں شامل ہوگئے۔

﴿فالحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة خمس بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها واما الحواس الباطنة التي تثبتها الفلاسفة فلا تتم دلائلها على الاصول الاسلامية السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ يدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند ذلك﴾۔

ترجمہ: پس حواس جو حاسہ کی جمع ہے بمعنی قوت، حاسہ پانچ ہیں بایں معنی کہ عقل بدیہی طور پر ان کے وجود کا فیصلہ کرنے والی ہے۔ رہا حواس باطنہ، جن کو فلاسفہ ثابت کرتے ہیں تو ان کے (ثبوت کے) دلائل اسلامی قواعد پر پورے نہیں اترتے۔ (ان حواس خمسہ میں سے ایک) سمع ہے اور

وہ ایک ایسی قوت ہے جو کان کے سوراخ کے باطن میں بچھے ہوئے پٹھوں میں (منجانب اللہ) رکھی ہوئی ہے اس کے ذریعہ کان کے سوراخ میں اس ہوا کے پہونچنے کے واسطے سے جو آواز کی کیفیت کے ساتھ متصف ہوتی ہے۔ آوازوں کا ادراک کیا جاتا ہے۔ یعنی حق تعالیٰ اس وقت نفس میں ادراک پیدا فرما دیتے ہیں۔

تشریح: فالحواس جمع حاسة الخ اب تک اسباب علم کا اجمالی بحث تھا اب تفصیلی بحث شروع ہو رہا ہے۔ قاعدہ ہے کہ التفصیل بعد الاجمال امکن فی الذهن ہوتا ہے۔ پہلے کہا کہ اسباب علم ثلثہ حواس سلیمہ، خبر صادق اور عقل، یہاں پر حواس کو مقدم کیا کیونکہ یہ انسان اور جانور دونوں میں مشترک ہے مثلاً گھاس کو جب گائے کے سامنے ڈالا جائے تو وہ اس کو کھاتی ہے اور محسوس کرتی ہے کہ یہ گھاس ہے۔
حواس کے بعد خبر صادق لایا کیوں کہ خبر صادق سے علم صرف انسان حاصل کرتا ہے اور بعد میں عقل لایا کیونکہ عقل صرف انسان کو دیا گیا ہے جبکہ جانوروں کے اندر صرف شعور ہوتا ہے عقل نہیں ہوتی۔
فالحواس جمع حاسة الخ اشارہ کیا اس بات کی جانب کہ یہ تشریح متن کے ساتھ ہے اور حواس جمع ہے حاسة کی یہ اس لئے کہا کہ قاعدہ ہے معرفة المجموع موقوف علی معرفة المفردات۔ بمعنی القوة یہاں پر شارح کے دو اعتراض ہیں۔
(۱) پہلا اعتراض یہ ہے کہ حواس جمع ہے حاسة کی دلیل یہ ہے کہ یہ صفت واقع ہوتی ہے قوة کی جو کہ مؤنث ہے اور قاعدہ ہے کہ موصوف صفت کے درمیان دس ۱۰ باتوں میں مطابقت شرط ہے اور ان دس میں سے ایک تذکیر و تانیث ہے جو کہ یہاں ثابت ہے کہ موصوف بھی مؤنث ہے اور صفت بھی موصوف صفت کے درمیان جو شرائط ہیں وہ یہ ہیں۔
(۱) افراد، (۲) تثنیہ، (۳) جمع، (۴) تذکیر، (۵) تانیث، (۶) رفع، (۷) نصب، (۸) جر، (۹) تعریف (یعنی معرفہ) (۱۰) تنکیر (یعنی نکرہ)۔ (۲) دوسرا اعتراض دفع توہم ہے وہ یہ کہ کیا حواس سے گوشت کا ٹکڑا مراد ہے؟
جواب: نہیں گوشت کا ٹکڑا مراد نہیں بلکہ وہ قوة مراد ہے جس کے ذریعے انسان ادراک کرتا ہے اور یہ قوة اللہ نے انسان کے اعضاء میں رکھی ہے۔

حسس خمس کہہ کر شارح جمہور کے قول کو ترجیح دیتے ہیں حواس پانچ ہیں یہ جمہور کا قول ہے دوسرا قول ہے کہ چار ہیں اور وہ لامسہ اور ذائقہ دونوں کو ایک شمار کرتے ہیں، تیسرا قول یہ ہے کہ چھ ہیں پانچ یہ اور چھٹا لذۃ الجماع ہے۔

مطلب: ان العقل الخ اعتراض وارد ہے کہ آپ نے کہا کہ پانچ حواس ہیں حالانکہ ان پانچ کے علاوہ پانچ باطنہ بھی ہیں یہ تو دس ہوگئے؟ جواب: یہ ہے کہ ہم حواس باطنہ سے بحث ہی نہیں کرتے ہم تو حواس ظاہرہ سے بحث کرتے ہیں جو کہ بداہۃً معلوم ہیں اور ہر کوئی جانتا ہے کہ وہ پانچ ہیں۔ حواس باطنہ سے حکماء بحث کرتے ہیں اور ان کے دلائل متکلمین کے نزدیک غیر مسلم ہیں لہٰذا ہم ان کو مانتے نہیں فلاسفہ انسانی سر کو تین حصوں میں تقسیم کرتے ہیں نقشہ ذیل ملاحظہ کریں۔

انسان کے سر کے تین حصے ہیں۔ پہلے حصے میں حس مشترک اور خیال ہیں اور دوسرے حصے میں متصرفہ اور وہم ہیں اور آخری حصہ میں حافظہ ہے ان کی تفصیل یہ ہے کہ حس مشترک کا کام یہ ہے کہ جب انسان کی نظر ایک چیز پر لگ جاتی ہے تو حس مشترک اس کی تصویر لے لیتی ہے اور خیال کے حوالے کر دیتی ہے جب انسان اس چیز کا صرف تصور کر لیتا ہے تو اس کی تصویر سامنے آجاتی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ حس مشترک کا کام تو فوٹو لینا ہے اور خیال کا کام اس کو محفوظ کرنا ہے۔ وہم کا کام ادراک المعانی ہے، اس کے ذریعہ وہ ان اشیاء کی آوازوں اور باتوں کو لے کر حافظہ کے حوالہ کر دیتا ہے اور قوۃ متصرفہ درمیان میں رہ گیا اس کی مثال انجن اور کنٹرولر کی سی ہے، یہ تمام دماغ پر کنٹرول رکھتی ہے اور اگر متصرفہ خراب ہو جائے تو دماغ کا تمام نظام درہم برہم ہو جاتا ہے جبکہ حافظے کی خرابی سے صرف یادداشت متاثر ہو جاتی ہے۔

السمع وجہ تقدیم یہ ہے کہ سمع کے لئے کوئی بھی شرط نہیں جس طرح بصر کے لئے شرائط ہیں مثلاً دیکھنے کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ انسان جس چیز کو دیکھتا ہے اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ زیادہ نزدیک بھی نہ ہو کیونکہ اگر کسی چیز کو اتنا نزدیک کیا ہوئے کہ وہ آنکھوں کے قریب ہو جائے تو وہ دکھائی نہیں دیتا اور اتنا دور

بھی نہ ہو مثلاً اگر کوئی چیز دور ہو تو وہ بھی نظر نہیں آتا بلکہ متوسط ہو۔ اسی طرح سمع میں عموم ہے بمقابلہ بصر کے، اگر ایک انسان کو بصر نہ ہو تو وہ بھی علم حاصل کر سکتا ہے بخلاف سمع کے وہ اگر نہ ہو تو علم حاصل نہیں کر سکتا۔ اگر بصر نہ ہو تو تاریخ گواہ ہے کہ اس قسم کے لوگوں نے بھی علم حاصل کیا ہے جس طرح عبداللہ بن ام مکتومؓ، عبداللہ بن باز رحمۃ اللہ علیہ، قتادہ بن دعامہؒ

وهي قوة اعتراض وارد ہے کہ کیا اس سے گوشت کا ٹکڑا مراد ہے؟ جواب یہ ہے کہ نہیں بلکہ اس سے قوت سامعہ مراد ہے۔

اعتراض وارد ہے کہ ھی ضمیر راجع ہے سمع کو ھــــی مؤنث ہے جبکہ سمع مذکر ہے لہذا راجع اور مرجع میں مطابقت نہیں؟ جواب: یہ سمع کو باعتبار حاسۃ راجع ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ جب ایک ضمیر دائر ہو جائے بین المرجع والخبر فرعاية الخبر اولیٰ من رعاية المرجع۔

مودعة رکھی ہوئی۔ عصب پٹھے، پردے۔ المفروش بچھائے ہوئے۔ مقعر بمعنی گہرائی، باطن۔ صماخ سوراخ۔ بطریق یہاں سے یہ بات واضح کرنا چاہتے ہیں کہ انسان کو بات کس طرح سنائی دیتی ہے فرمایا کہ جب انسان بات کرتا ہے تو وہ ہوا میں اڑ جاتی ہے ہوا میں لہریں ہوتی ہیں (جس طرح سمندر میں لہریں ہوتی ہیں) وہ اس بات کو لہروں کے ذریعے آگے لے جاتی ہے اور انسانی کان سے ٹکرا کر سوراخ میں اندر جاتی ہے اور اس سوراخ سے ذرا سی اندر کی جانب ایک کھلا میدان ہے جب یہ وہاں پہنچ جاتی ہے تو اللہ نے اس کھلے میدان میں پٹھے لگائے ہیں یہ اس سے ٹکراتی ہے اور اس کے ذریعے آواز کی سماعت ہوتی ہے۔ ہوا میں اللہ نے بہت ساری صفات رکھی ہیں جس سے اللہ تعالیٰ انسان کی ضروریات کو پورا کر دیتا ہے۔ اسی طرح ریڈیو سٹیشن پر جب تلاوت ہوتی ہے تو تلاوت اسلام آباد میں ہوتی ہے اور آواز کراچی میں یا پشاور میں سنائی دیتا ہے۔ جب ہوا کی لہریں اس آواز کو کان کی پردوں تک لے جاتی ہے تو پھر انسانی عقل کے ذریعے آواز کی پہچان ہوتی ہے کہ یہ گدھے کی آواز ہے یا انسان یہ پہچان پردے نہیں کر سکتے، پردے صرف سماعت کرتی ہے، پہچان کا کام عقل کرتا ہے اور حس یا عقل بھی از خود نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ نے اس کے اندر یہ طاقت رکھی ہے۔

بمعنی ان الله يخلق الادراك الخ اشارہ ہے کہ ہوا کی لہریں کانوں کی پردوں تک پہنچنا سماعت سے

لئے کمالت تام نہیں بلکہ یہ آلہ ہے۔ صحت تو اللہ تعالیٰ کی ذات سے ہے ورنہ پردے اور ہوا کی لہریں بڑی مُمِد ثابت نہ ہوتی۔

﴿والبصر وهي قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان في الدماغ ثم تفترقان فتتأديان الى العينين يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة﴾۔

ترجمہ: اور (حواس ظاہرہ خمسہ میں سے دوسرا حاسہ) بصر ہے۔ اور وہ ایک ایسی قوت ہے جو ان دو کھوکھلے پٹھوں میں رکھی ہوئی ہے جو باہم دماغ میں ملے ہوئے ہیں۔ پھر ایک دوسرے سے جدا ہو کر دونوں آنکھوں میں پہنچتے ہیں۔ اس (قوت) کے ذریعہ روشنیوں، رنگوں اور شکلوں اور مقداروں اور حرکتوں اور خوبصورتی و بدصورتی وغیرہ ایسی چیزوں کا ادراک ہوتا ہے جن کا ادراک بندے کے اس قوت کو استعمال کرنے کے وقت اللہ تعالیٰ نفس میں پیدا فرما دیتے ہیں۔

تشریح: والبصر الخ حواس کی دوسری قسم بصر ہے۔ بصر کو شامہ پر مقدم کیا اس وجہ سے کہ بصر کا فائدہ بنسبت شامہ کے زیادہ ہے بصر میں عموم ہے اور شامہ میں خصوص ہے۔ قوت سامعہ کے بعد علم کا زیادہ تعلق قوت باصرہ کے ساتھ ہے۔ شامہ انسان کے اندر جانوروں کے مقابلے میں کم ہے کیونکہ انسان کا قوت شامہ ایک محدود حد تک کام کرتا ہے لیکن جانوروں کا قوت شامہ بہت تیز ہوتا ہے جانوروں میں چوہا، بلی اور چیونٹی کا قوت شامہ دوسرے جانوروں کے مقابلے میں زیادہ تیز ہوتا ہے۔

ھی قوۃ الخ یہاں بھی وہی اعتراض ہے جو پہلے گزر چکا کہ بصر ایک خاص عضو کا نام نہیں بلکہ یہ اس قوت کا نام ہے جس کو قوت باصرہ کہا جاتا ہے۔ ھی میں اس میں بھی وہی بات ہے کہ ھی مونث ہے بصر مذکر ہے مطابقت نہیں ہے تو جواب ہوا کہ بصر بمعنی حاسہ ہے اور حاسہ مونث ہے جبکہ ضمیر بھی مونث ہے یا ھی میں مرجع کے بجائے خبر کی رعایت کی گئی ہے۔

مودعۃ اشارہ ہے اس بات کی جانب کہ یہ ان اعضاء کا ذاتی کمال نہیں بلکہ رکھے گئے ہیں قوتوں کا رکھنے والا اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔

اللہ نے انسان کے اندر بھی ایک قسم کی دیا رکھی ہے، آنکھیں اللہ کی عظیم نعمت ہے۔ اس کی توضیح اس طرح ہے کہ انسانی دماغ کے اگلے حصے سے دو پٹھے ایک ساتھ نکل کر آنکھوں کی طرف آتے ہیں دونوں پٹھے اندر سے کھوکھلے ہیں، ان دونوں پٹھوں میں اللہ تعالیٰ نے الوان و اشکال وغیرہ کے ادراک کی ایک قوت ودیعت کر رکھی ہے جس کا نام قوۃ باصرہ ہے۔ یہ دونوں پٹھے دونوں پٹھوں کے اوپر جمع ہوتے ہیں اس ملتقی کا نام مجمع النورین ہے، وہاں سے یہ دونوں پٹھے ایک دوسرے سے الگ ہو کر دونوں آنکھوں میں چلے جاتے ہیں۔ بعض علماء کا کہنا ہے کہ ہر حصہ اپنی ہی سمت والی آنکھ میں پہنچتا ہے یعنی دایاں حصہ دائیں آنکھ میں اور بایاں حصہ بائیں آنکھ میں پہنچ جاتا ہے جبکہ بعض علماء کے نزدیک دونوں میں تقاطع ہے یعنی بایاں حصہ دائیں آنکھ میں اور بایاں پٹھا دائیں آنکھ میں پہنچتا ہے لیکن پہلا قول زیادہ معتبر اور راجح ہے۔

جب ایک چیز پر نظر پڑتی ہے تو وہ چیز قوۃ متصرفہ کو یہ پیغام منتقل کر دیتی ہے اور متصرفہ اس پر حکم لگا دیتا ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ نے ان کے مجمع النورین پر جمع ہونے میں یہ حکمت رکھی ہے کہ دونوں پٹھوں کے اجتماع سے قوۃ باصرہ تیز ہو جاتی ہے۔ دوسری حکمت یہ ہے کہ اگر مجمع النورین پر دونوں پٹھوں کا التقاء نہ ہوتا تو دونوں آنکھوں کا جوڑ آپس میں ایک نہ ہوتا بلکہ ہر آنکھ کو علیحدہ شکل نظر آتی اور ہر ایک چیز دو دو نظر آتا جس سے انسان مصیبت میں مبتلا ہو جاتا لیکن مجمع النورین پر دونوں آنکھوں کا کنکشن مل کر دونوں آنکھوں کو ایک ہی شئ نظر آتا ہے۔

تدرک بها الخ یہاں سے اس کا وظیفہ بیان کرتے ہیں کہ اس کے ذریعہ انسان چھوٹا بڑا، سفید و کالے اشیاء میں تمیز کر سکتا ہے۔

عند الاستعمال الخ اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ ان تمام اعضاء کا کام اس وقت شروع ہوگا جب نفس اس کو استعمال کرے جبکہ یہ پٹھے قوۃ باصرہ کے لئے شرط تام نہیں ہیں یہ آلات اور اسباب ہیں اصل کام اللہ کی ذات ہے۔

﴿و﴾ الشم وهي قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين في مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي تدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة إلى الخيشوم والذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها

الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم و وصولها الى العصب، واللمس وهي قوة منبثة في جميع البدن تدرك بها الحرارة والرطوبة واليبوسة و نحو ذالك عند التماس والاتصال به﴾۔

ترجمہ: اور حواس میں سے تیسرا حاسہ شم ہے اور وہ مقدم دماغ میں پستان کی گھنڈیوں کے مشابہ پیدا ہونے والے گوشت کے دو ٹکڑوں میں ودیعت کی ہوئی وہ قوت ہے جس کے ذریعے بودار چیز کی کیفیت (بو) کے ساتھ متصف ہونے والی ہوا کے ناک کے بانسہ تک پہنچنے کے واسطے سے ہر قسم کی بو کا ادراک ہوتا ہے۔ اور حواس میں سے چوتھا حاسہ ذوق ہے، اور وہ ایسی قوت ہے جو زبان کے اوپر بچھے ہوئے پٹھے میں ودیعت کی ہوئی ہے، اس کے ذریعے کھائے جانے والی یا ذائقہ والی چیز کے ساتھ منہ کے اندر کی لعابی رطوبت کے اختلاط کرنے اور اس رطوبت کے (مذکورہ) پٹھے تک پہنچنے کے واسطے سے) (ہر قسم کے) ذائقوں کا ادراک ہوتا ہے، اور حواس خمسہ میں سے پانچواں حاسہ لمس ہے اور یہ ایسی قوت ہے جو تمام بدن میں پھیلی ہوئی ہے، اس کے ذریعے بدن کے ساتھ مس اور اتصال کرنے کے وقت حرارت، برودت، رطوبت، یبوست وغیرہ کا ادراک ہوتا ہے۔

تشریح: والشم الخ انسانی دماغ کے ساتھ پستان کی گھنڈیوں کی طرح گوشت کے دو ٹکڑے ہیں یہ دو ٹکڑے ابھرے ہوئے ہیں جس سے لٹکا ہوا ناک کی جانب ان کے ذریعے انسان کسی چیز کے بارے میں محسوس کرتا ہے کہ یہ خوشبودار ہے یا بدبودار ہے، اسی طرح انسان کے ناک کے اندر اللہ نے کچھ بال لگائے ہیں یہ چھوٹے چھوٹے بال اندر کی حفاظت کرتی ہے اندر گرد و غبار جانے نہیں دیتی جب انسان کسی چیز کو دیکھتا ہے اور ہوا اس چیز پر لگتی ہے اس ہوا کے ذریعے اس چیز سے کچھ ذرات اڑ جاتے ہیں وہ ذرات ہوا کی لہر اڑا کر دوسرے ہوا کو دیتی ہے اور اس طرح ہوتے ہوتے یہ ذرات ناک تک پہنچ کر بالوں کے ساتھ باہر رہ جاتے ہیں اور ہوا اندر چلی جاتی ہے جبکہ بعض محققین کہتے ہیں کہ ہوا کسی بدبودار یا خوشبودار چیز سے لگ جاتی ہے تو ذرات نہیں بلکہ اس سے بو لگتی ہے اور وہ بالآخر ناک تک پہنچ جاتی ہے لیکن وہ ذرات آنکھوں سے دکھائی نہیں دیتے وہ ذرات ان بالوں میں اٹک جاتے ہیں جو ناک کے اندر ہوتے ہیں اور بو اندر چلی جاتی ہے۔

تدرك الخ ۔ سے قوت کی ذاتی اور وظیفہ بتاتے ہیں۔ دوسری الخ میں ادراک کی بحث پہنچ کر رہتی ہیں پچھلے حواس میں موجود تھی اور یہاں منبسطہ کہا اس کا معنی ہے پھیلا ہوا، وجہ یہ ہے کہ قوت ذائقہ پوری زبان پر پھیلی ہوئی ہے۔

فی العصب المفروش علی جرم اللسان میں بتایا جاتا ہے کہ یہ یہاں جہاں پھیلی ہوئی ہے تو وہ پٹھا جو زبان پر بچھا ہوا ہے، زبان کے اوپر بچھا ہوا ایک واقعی پٹھا ہے جو کہ دوسری قسم کا ہے اس کے نیچے ہوتا ہے (پردہ ہے) درحقیقت قوت ذائقہ اس نیچے والے پٹھے میں ہے لیکن اوپر والا پٹھا نیچے والے کی حفاظت کے لئے اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے ہوا جب زبان پر کوئی میٹھا یا کڑوا چیز رکھا جاتا ہے تو منہ کے اندر لعابی رطوبت کے ساتھ مخلوط ہو کر نیچے والے پٹھے تک پہنچ کر ہر قسم کے ذائقوں کا ادراک ہو جاتا ہے اور جیسے بدن کی دیگر قوتیں بھی کمزور سلب ہو جاتی ہیں، اسی طرح اللہ تعالیٰ بھی کبھار قوت ذائقہ بھی سلب کر لیتے ہیں پھر انسان کو میٹھی، مرچ اور نمکین کے ذائقے میں کوئی فرق محسوس نہیں ہوتا۔ اعاذنا اللہ منہ۔

لوتہ رابعۃ الحواس الخ یہ حواس خمسہ میں سے آخری قوت ہے جس کا نام قوت لامسہ ہے۔ مصنفؒ کے قول سے یہ اشارہ مقصود ہے کہ پچھلی قوتیں کسی مخصوص جگہ میں رکھی ہوئی تھیں اور یہ قوت پورے بدن میں پھیلی ہوئی ہے۔

فی جمیع البدن الخ یہاں سے قوت لامسہ کا محل بتانا مقصود ہے کہ قوت لامسہ تمام بدن میں پھیلی ہوئی ہے ہاتھوں کے ہتھیلیوں اور انگلیوں میں یہ قوت دیگر اعضاء کے مقابلے میں زیادہ ہوتا ہے، عضو جتنا دماغ سے دور ہوتا ہے تناسب سے اس میں قوت لامسہ کم ہوتی ہے اس لئے ایڑی میں یہ قوت بہت کم ہے۔ اسی طرح اللہ تبارک وتعالیٰ نے گوشت میں بھی قوت لامسہ رکھی ہے جب ڈاکٹر انسان کو انجکشن لگاتا ہے تو پہلے پہل چمڑے میں محسوس ہوتا ہے جب سوئی اندر چلی جاتی ہے تو گوشت درد شروع کر دیتا ہے۔ قوت لامسہ میں علماء سے دو اقوال منقول ہیں۔ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ تمام بدن میں قوت لامسہ ایک طرح نہیں ہے بلکہ مختلف ہے اور بعض کہتے ہیں کہ یہ تمام بدن میں ایک طرح ہے۔

تدرك بها الخ یہاں سے قوت لامسہ کا وظیفہ بتانا مقصود ہے۔ عند التماس الخ جب انسانی بدن کے ساتھ کوئی چیز لگ جاتی ہے تو اسی وقت انسان کو محسوس ہو جاتا ہے کہ یہ چیز گرم ہے یا سرد، سخت ہے یا نرم

وغیرہ ذالک۔

﴿ویکل حاسة منها ای من الحواس الخمس یوقف ای یطلع علی ما وضعت هی تلك الحاسة له یعنی ان الله تعالیٰ قد خلق کلا من تلك الحواس لادراك اشیاء مخصوصة کالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لایدرك بها مایدرك بالحاسة الاخری واما انه هل یجوز ذالك ففیه خلاف بین العلماء والحق الجواز لما ان ذالك بمحض خلق الله تعالیٰ من غیر تاثیر للحواس فلا یمتنع ان یخلق الله عقیب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا فان قیل الیست الذائقة تدرك حلاوة الشیء وحرارته معا قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود فی الفم واللسان﴾

ترجمہ: اوران حواس خمسہ میں سے ہر حاسہ کے ذریعہ اس چیز کی آگاہی ہوتی ہے جس کے لئے وہ حاسہ پیدا کیا گیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے ان حواس میں سے ہر ایک کو کچھ مخصوص اشیاء کے ادراک کے لئے پیدا کیا ہے۔ مثلا حاسہ سمع کو آوازوں کے (ادراک کیلئے) اور حاسہ ذوق کو ذائقوں کے (ادراک کے لئے) اور قوت شامہ کو خوشبوؤں یا بدبوؤں کے ادراک کے لئے پیدا کیا ہے۔ ان (میں سے کسی) کے ذریعے اس چیز کا ادراک نہیں ہوتا جس کا ادراک دوسرے حاسہ سے ہوتا ہے۔ رہی یہ بات کہ کیا یہ ممکن ہے (یا نہیں؟) تو اس میں علماء کے درمیان اختلاف ہے اور حق امکان ہے کیونکہ یہ محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہوتا ہے۔ حواس کے موثر ہونے کی وجہ سے نہیں لہذا یہ بات محال نہیں کہ قوت باصرہ کو متوجہ کرنے کے بعد مثلا آواز کا ادراک پیدا فرمادیں۔ پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ کیا قوت ذائقہ ایک شی کی حلاوت اور حرارت کا ایک ساتھ ادراک نہیں کرتی۔ ہم جواب دیں گے کہ نہیں بلکہ حلاوت کا ادراک قوت ذائقہ کے ذریعے ہوتا ہے اور حرارت کا ادراک اس قوت لامسہ کے ذریعے ہوتا ہے جو منہ اور زبان میں موجود ہے۔

تشریح: منها ای من کل واحدة ۔ قوله ای یطلع اشارہ ہے اس بات کی جانب کہ صحیح عبارت

یوقف ہے اور یوقف کا ترجمہ مطلع سے کیا ہوتا ہے ۔ اب یہاں پر ماتن رحمۃ اللہ علیہ کا غرض یہ ہے کہ حواس خمسہ اپنی اپنی ذمہ داریوں کی آدائیگی میں مصروف عمل ہیں لیکن کیا یہ ممکن ہے کہ ایک حاسہ کے ذریعے جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے ان ہی اشیاء کا ادراک دوسرے حاسہ کے ذریعے ہوجائے مثلاً کان کے ذریعے دیکھنا ممکن ہے یا نہیں؟ اور اگر ممکن ہے تو واقع بھی ہے یا نہ۔ یعنی ایسا ہوتا بھی ہے کہ ایک حاسہ کے ذریعے جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے جو حاسہ کے ذریعے بھی ان کا ادراک ہو یا ایسے نہیں ہوتا۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر حاسہ کے ذریعے ان ہی چیزوں کا ادراک ہوتا ہے جن کے لئے وہ حاسہ وضع کیا گیا ہے مثلاً قوت باصرہ کے ذریعے الوان اور اشکال ہی کا ادراک ہوتا ہے اصوات کا ادراک نہیں ہوتا وغیرہ۔

وانما ھل یجوز الخ یہاں سے ایک اعتراض کی طرف اشارہ ہے کہ کیا یہ جائز ہے کہ ایک حاسہ دوسرے حاسہ کی ڈیوٹی ادا کرے؟

جواب: اس میں دو مذاہب ہیں (۱) مذہب فلاسفہ یہ ہے کہ باصرہ علت تام ہے دیکھنے کے لئے لہذا یہ دیکھنے کے علاوہ اور کام نہیں کر سکتا۔ اگر یہ دوسرا کام کرے گا تو تخلف علت آئے گا معلول سے اور تخلف العلۃ من المعلول باطل۔

(۲) دوسرا مذہب اہل سنت والجماعت کا ہے کہ یہ اسباب ہیں اور اسباب خود مختار نہیں بلکہ سبب پر مسبب اور علت پر معلول اسی وقت متفرع ہوگا جب اللہ چاہے لہذا اگر اللہ چاہے تو کر سکتے ہیں اس پر قرآن مجید کی نص شاہد ہے وہ یہ کہ قیامت کے دن انسان پر اس کے اعضاء گواہی دیں گے الیوم نختم علی افواھھم الخ جب انسان کی زبان کو دوبارہ گویائی کی قوت دی جائے گی تو یہ زبان باقی اعضاء کو شکایت کرے گی اور اعضاء جواب دیں گے۔

انطقنا اللّٰہ الذی انطق کل شیء فان قیل یہاں سے ایک اعتراض کی طرف اشارہ ہے وہ یہ کہ آپ نے کہا کہ ہر حاسہ اپنی اپنی ذمہ داری ادا کرتی ہے لیکن جب ہم کوئی میٹھی اور گرم چیز زبان پر رکھتے ہیں تو زبان پر پھیلی ہوئی قوت ذائقہ کے ذریعے بیک وقت میٹھا ہونا اور گرم ہونا دونوں معلوم ہوجاتا ہے لہذا زبان کے ذریعے حلاوت معلوم ہونا تو صحیح ہے لیکن حرارت محسوس کرنا اس کا کام نہیں اس نے تو غیر کی ذمہ داری ادا کی حالانکہ پہلے اس کے برعکس معلوم ہوچکا ہے۔

جواب: یہ ہے کہ زبان کی جلد پر جس طرح قوت ذائقہ پھیلی ہوئی ہے اسی طرح قوت لامسہ بھی پھیلی ہوئی ہے جس وقت قوت ذائقہ حلاوت کا ادراک کرتی ہے عین اسی وقت لامسہ حرارت کا ادراک کر لیتی ہے تو ہر حاسہ نے اپنی ذمہ داری ادا کی، لہٰذا ماتن کا بیان کردہ قاعدہ بالکل صحیح اور درست ہے۔

﴿والخبر الصادق ای المطابق للواقع فان الخبر كلامٌ يكون لنسبته خارجٌ تطابقه تلك النسبة فيكون صادقًا او لا تطابقه فيكون كاذبًا فالصدق والكذب على هذا من اوصاف الخبر وقد يقالان بمعنى الاخبار عن الشئ على ما هو به اى الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع او لا تطابقه فيكونان من صفات المخبر فمن ههنا يقع فى بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفى بعضها خبر الصادق بالاضافة﴾۔

ترجمہ: اور خبر صادق یعنی وہ خبر جو واقع کے مطابق ہو؛ اس لئے کہ خبر ایسا کلام ہے جس کی نسبت کے لئے کوئی خارج ہو، وہ نسبت (کلامی) اس خارج کے مطابق ہو، اس صورت میں خبر صادق ہوگی، یا وہ نسبت (کلامی) خارج کے مطابق نہ ہو، تو خبر کاذب ہوگی۔ صدق اور کذب اس تفسیر کے مطابق خبر کے اوصاف میں سے ہوں گے۔ اور کبھی صدق و کذب کا اطلاق شی (نسبت تامہ) کی ایسی کیفیت (ایجاب یا سلب) کے ساتھ خبر دینے کے معنی پر ہوتا ہے۔ جس کیفیت (ایجاب یا سلب) کے ساتھ وہ (نفس الامر میں) متصف ہے یعنی ایسی نسبت تامہ کی خبر دینا جو واقع کے مطابق ہو (یہ صدق ہے) یا واقع کے مطابق نہ ہو (یہ کذب ہے)۔ اس صورت میں صدق اور کذب مخبر کے اوصاف میں سے ہوں گے، پس اسی وجہ سے (کہ تفسیر اول کی رو سے صدق اور کذب خبر کے اوصاف میں سے ہیں اور تفسیر ثانی کی رو سے مخبر کے اوصاف سے ہیں) بعض کتابوں میں خبر الصادق ترکیب توصیفی کے ساتھ آیا ہے اور بعض کتابوں میں خبر الصادق ترکیب اضافی کے ساتھ آیا ہے۔

تشریح: والخبر الصادق الخ یہ عطف ہے الحواس پر، یہاں سے ماتن علم کا دوسرا سبب بیان کر رہے ہیں۔ خبر صادق پر حواس کو مقدم کیا اس وجہ سے کہ حواس میں عموم ہے اور خبر صادق میں خصوص جبکہ عموم مقدم ہوتا ہے خصوص پر، یا حواس زیادہ ہیں اور خبر صادق کم ہے۔ والعزة للتكاثر یا خبر صادق کا تعلق سمع کے ساتھ

ہے اور سمع کا تعلق حواس کے ساتھ ہے تو گویا حواس موقوف علیہ ہوئے اور خبر صادق موقوف اور موقوف علیہ مقدم ہوتا ہے موقوف پر۔

ماتن نے خبر کو مقید کیا ایک قید کے ساتھ جو الصادق ہے اس میں اشارہ ہے کہ وہ خبر جو صادق ہو وہ علم کے لئے سبب ہے احتراز ہے خبر کاذب سے پھر صدق کبھی تواتر سے معلوم ہوگا اتنے زیادہ لوگوں نے بات کی ہوگی کہ مجبوراً اسے ماننا پڑے گا اور کبھی کسی بات کی صداقت اس وجہ سے ہوگی کہ یہ آپ ﷺ کی بات ہے۔ شارحؒ نے کہا المطابق للواقع یہاں پر صادق کی تعریف کرنا مقصود ہے کہ خبر صادق وہ ہے جو مطابق للواقع ہو مثلاً متکلم نے کہا زیدٌ قائمٌ اور خارج میں بھی زید واقعی کھڑا تھا تو یہ صادق ہے اور اگر خارج اس کے برعکس تھا تو یہ کاذب ہے۔ زیدٌ قائمٌ میں قیام کی نسبت زید کی طرف ہوئی ہے اس میں دو چیزیں ہیں۔ (۱) وجود کلامی، (۲) وجود خارجی، اگر نسبت کلامی نسبت خارجی کے موافق ہو تو اسے صدق کہا جاتا ہے اور اگر نسبت کلامی نسبت خارجی کے خلاف ہو تو یہ کذب ہے۔

لسان الخبر کلام الخ یہاں پر فائی میں فاء تعلیلیہ ہے۔ یہاں سے شارحؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ میں صادق کی تعریف المطابق للواقع کے ساتھ کیوں کرتا ہوں اس کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح سے کلام میں ایک چیز کی ثبوتی یا سلبی نسبت دوسری چیز کی طرف ہوتی ہے جس کو نسبت کلامی کہا جاتا ہے اسی طرح خارج میں بھی اس چیز کی ثبوتی یا سلبی نسبت دوسری چیز کی طرف ہوتی ہے جس کو نسبت خارجی کہا جاتا ہے اگر نسبت کلامی نسبت خارجی کے مطابق ہو تو اس کو خبر صادق کہا جاتا ہے مثلاً جامعہ رحمانیہ علم کے پیاسوں کا چشمہ ہے تو یہ ایک ایسا کلام ہے جس میں رحمانیہ کی جانب نسبت ثبوتی ہوئی ہے وہ یہ کہ پیاسوں کے لئے علم کا چشمہ ہے، اب اگر خارج میں بھی ایسا ہی ہے تو یہ خبر صادق ہے، اگر نسبت کلامی نسبت خارجی کے غیر موافق ہو تو اس کو کاذب کہا جاتا ہے، مثلاً زمین اوپر ہے لیکن جب خارج میں دیکھا گیا تو خارج اس کے خلاف تھا تو نسبت کلامی نسبت خارجی کے غیر موافق نکلا تو اس کو کذب کہا جاتا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ دیگر متکلمین اسباب علم بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ الحواس و الکلام التام جبکہ آپ نے یہاں پر والخبر الصادق کہا؟ جواب یہ ہے کہ خبر الصادق سے مراد کلام ہے اس جواب کی طرف فان الخبر کلام سے اشارہ کیا گیا ہے جبکہ اس سے ایک دوسرے اعتراض کی دفع کی طرف بھی اشارہ

ہے وہ یہ کہ کوئی کہے گا کہ ممکن ہے کہ خبر سے یہاں مراد وہ خبر ہو جو کہ مبتدا کے لئے ہوتا ہے۔ جواب دیا کہ نہیں بلکہ خبر سے مراد کلام ہے۔ جبکہ اس سے ایک اور اعتراض بھی دفع ہو جاتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ معترض کہتا ہے کہ خبر کی صفت صادق بنانا ٹھیک نہیں کیونکہ صادق اور کاذب حکایت کی صفت ہے اور حکایت کے لئے محکی عنہ کا ہونا ضروری ہے اگر حکایت محکی عنہ کے مطابق ہے تو صادق ورنہ کاذب جبکہ خبر تو کبھی مفرد بھی ہوتا ہے مفرد میں حکایت کہاں ہوتا ہے؟ جواب یہ ہے کہ خبر میں حکایت اور محکی عنہ کا ہونا لازمی ہے جبکہ ادھر خبر سے مراد خبر مبتدا نہیں کہ وہ مفرد بھی ہوتا ہے اور مرکب بھی بلکہ یہاں مراد خبر سے کلام ہے اور کلام میں حکایت اور محکی عنہ دونوں ہوتے ہیں اگر واقعہ کے مطابق ہو تو صادق ورنہ کاذب ہے۔

وقد يقال لان الخ یہ صدق اور کذب کی دوسری تفسیر بیان کی جاتی ہے اور الشئ سے مراد نسبت تامہ ہے اور ما سے مراد کیفیات ایجاب وسلب ہیں اور ھو ضمیر کا مرجع الشئ ہے تو صدق کسی نسبت تامہ کے اس کیفیت ایجاب یا سلب پر ہونے کی خبر دینا ہے جس کیفیت ایجاب یا سلب کے ساتھ وہ نفس الامر میں متصف ہو اور کذب کسی نسبت تامہ کے بارے میں اس کیفیت ایجاب یا سلب کے خلاف ہونے کی خبر دینا ہے جس کے ساتھ وہ نفس الامر میں متصف ہو۔ مثلا نفس الامر اور خارج میں برف کی طرف ٹھنڈک کی نسبت ایجابی اور ثبوتی ہے ایسی صورت میں کسی کا یہ کہنا کہ برف ٹھنڈا ہے صدق ہے اور اس کے خلاف کہنا کذب اخبار کو قرار دیا ہے اور اخبار مخبر کی صفت ہے اس لئے اس تفسیر کی رو سے صدق اور کذب مخبر کے اوصاف ہوں گے۔

فمن ههنا الخ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے الخبر الصادق کہا تو ایک جگہ مرکب توصیفی استعمال ہو جبکہ دوسری جگہ مرکب اضافی۔ یعنی خبر الصادق تو یہ کیوں؟

جواب: مرکب توصیفی اور مرکب اضافی دونوں ٹھیک ہیں مرکب توصیفی کی صورت میں الخبر الصادق میں صادق خبر کی صفت ہے جبکہ مرکب اضافی کی صورت میں یہ مخبر کی صفت ہے

﴿ عمیٰ نوعین احد ھما الخبر المتواتر سمّی بذالک لما انه لا یقع دفعة بل علی التعاقب و التوالی و ھو الخبر الثابت علی السنة قوم لا یتصور تواطؤھم ای لا یجوز

العقل تواطؤهم على الكذب ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة وهو بالضرورة موجب للعلم الضروري كالعلم بالملوك الخالية في الازمنة الماضية والبلدان النائية يحتمل العطف على الملوك وعلى الازمنة والاول اقرب وان كان ابعد فههنا امران احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وانه ليس الا بالاخبار والثاني ان العلم الحاصل به ضروري وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم الى العلم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات ۔

ترجمہ: اور (خبر صادق) دو قسموں پر ہے ان میں سے ایک تو خبر متواتر ہے نام اس لئے رکھا گیا کہ یہ خبر یکبارگی نہیں آتی بلکہ یکے بعد دیگرے اور لگاتار واقع ہوتی ہے اور وہ ایسی خبر ہے جو ایسے لوگوں کی زبانی ثابت ہو جن کا متفق علی الکذب ہونا متصور نہ ہو یعنی ان کے متفق علی الکذب ہونے کو عقل جائز قرار نہ دے اور اس کا مصداق علم کا حاصل ہونا ہے بغیر کسی شبہ کے اور وہ بدیہی طور پر علم ضروری کا فائدہ دینے والی ہے جیسے زمانہ ہائے ماضیہ میں گزرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور دور دراز کے شہروں کا علم یہ احتمال رکھتا ہے الملوک پر معطوف ہونے کا اور الازمنہ پر معطوف ہونے کا اور اول دوسری سے زیادہ قریب ہے اگرچہ لفظاً دور ہے۔ تو یہاں دو چیزیں ہیں ایک تو یہ کہ خبر متواتر یقین کا فائدہ دیتی ہے اور یہ بات بدیہی ہے کیونکہ ہم اپنے اندر مکہ و بغداد کے وجود کا یقین پاتے ہیں اور بدیہی یہ یقین خبروں سے ہی حاصل ہے، دوسرے یہ کہ اس سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہے اور یہ اس لئے کہ یہ یقین صاحب استدلال کو بھی اور استدلال کی صلاحیت نہ رکھنے والوں کو بھی حاصل ہوتا ہے۔ حتی کہ ان بچوں کو حاصل ہوتا ہے جنہیں طریق اکتساب اور ترتیب مقدمات کی کوئی ہدایت نہیں ہوتی۔

تشریح: على نوعين احدهما الخبر المتواتر یہاں سے مقصود خبر صادق کی دو اقسام کی طرف اشارہ ہے (۱) خبر متواتر (۲) خبر رسول ﷺ۔ سمی بذلک الخ شارح نے یہاں پر اشارہ کیا وجہ تسمیہ کی جب کہ خبر متواتر کو خبر متواتر اس لئے کہا جاتا ہے کہ یہ خبر یکے بعد دیگرے واقع ہوتا ہے۔ حاصل یہ

مشتق ہے وِتــــرٌ سے جس کے لغوی معنی ہیں ایک کا دوسرے کے بعد آنا پھر اس کو وحدت کے معنی سے مجرد کر کے فقط تتابع اور توالی کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔

اعتراض وارد ہے کہ کیا یہ ضروری ہے کہ خبر متواتر کو متواتر اس وجہ سے کہا جاتا ہو کہ یہ پے درپے واقع ہوتا ہے، اگر بہت سارے آدمی ایک دفعہ ایک بات نقل کرے تو اس سے تواتر حاصل نہیں ہوسکتا؟

جواب یہ ہے کہ ایک کسی چیز کا امکان ذاتی ہے اور ایک امکان وقوعی، بہت سارے لوگوں کا ایک ہی دفعہ ایک بات کی خبر دینا اگرچہ امکان ذاتی تو رکھتا ہے لیکن امکان وقوعی نہیں رکھتا۔

وھو الثابت الخ یہاں شارحؒ نے الخبر نکال کر ھو ضمیر کا مرجع بیان کیا ہے۔

لایجوز العقل الخ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ خبر متواتر اُسے کہا جاتا ہے کہ کسی قوم کے لئے اس پر جھوٹ کے ساتھ اتفاق متصور نہ ہو جبکہ تصور تو ہر چیز کی ممکن ہے؟

جواب: مراد تصور سے امکان ہے اور مراد امکان سے امکان وقوعی ہے یعنی عموماً معاشرہ میں ایسا نہیں ہوتا کہ اتنے تعداد میں لوگ کذب پر اتفاق کرے اگرچہ ایسا کرنا فی نفسہ ممکن ہے۔

ومصداقه الخ شارحؒ کا مقصد یہاں پر دفع اعتراض ہے کہ آپ نے کہا کہ علی السنة قوم الخ اس قوم کی زبانوں سے کتنی زبانیں مراد ہیں؟ جواب: بعض علماء متواتر کے لئے لوگوں کی تعداد مقرر کرتے ہیں کہ ۱۰ سے اوپر ہوں اور بعض کہتے ہیں کہ ۱۵ سے اوپر ہو لیکن شارحؒ کہتے ہیں کہ میرے نزدیک تعداد کے لئے کوئی اعتبار نہیں بلکہ خبر متواتر وہ ہے جس سے علم یقینی حاصل ہو جائے۔ بعض حضرات کے نزدیک خبر متواتر میں حصول جزم کے لئے کم از کم چار افراد کا ہر زمانہ میں ہونا ضروری ہے انہوں نے شہود زنا پر قیاس کیا ہے اور قاضی ابوبکر باقلانی کے نزدیک چار سے زیادہ ہونی چاہئے اس لئے کہ شہود زنا میں تعدیل کی ضرورت پڑتی ہے اگر چار کی خبر مطلقاً مفید یقین ہوتی تو شہود زنا میں تعدیل کی ضرورت پیش نہ آتی انہوں نے اس پر قیاس کیا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کفار کی خبر کے لئے بارہ افراد بھیجے تھے کما قال اللّٰه وبعثنا منهم اثنیٰ عشر نقیبا اور بعض نے کہا کہ تعداد مخبرین میں ۲۰ ہونا ضروری ہے انہوں نے اس آیت پر قیاس کیا ہے ان یکن منکم عشرون صابرون الخ بعض کے نزدیک چالیس کی تعداد ضروری ہے انہوں نے فرمان باری تعالیٰ یا ایها النبی حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنین پر قیاس کیا ہے یہ آیت جس دن نازل ہوئی

جس دن حضرت عمر فاروقؓ ایمان لائے تھے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ملا کر مسلمانوں کی تعداد چالیس ہوگئی تھی اور بعض نے ستر ہ کا ہونا ضروری قرار دیا ہے انہوں نے فرمان باری تعالیٰ واختار موسیٰ قومہ سبعین رجلاً سے استدلال کیا ہے تاہم ان تمام قیاسات اور استدلالات میں رکاکت ہے اس لئے مصنف نے فرمایا کہ میرے نزدیک تعداد اصل نہیں بلکہ متواتر وہ ہے جس سے علم یقینی حاصل ہوسکے۔

وھو موجب للعلم الضروری الخ ماتن یہاں پر خبر متواتر کا حکم بیان کرتے ہیں۔ (۱) خبر کے متواتر کے ذریعے علم حاصل ہوگا لازمی طور پر۔ (۲) یہ حاصل شدہ علم بدیہی ہوگا نظری نہیں ہوگا۔

بحصل الخ یہاں پر البلدان کا عطف الملوک پر ہے یا الازمنۃ الماضیۃ پر دونوں صورتیں ٹھیک ہیں لیکن ہر ایک میں ایک قبح اور ایک حسن ہے، اگر عطف ملوک پر ہو تو قبح یہ ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان فاصل ہے اور حسن یہ ہے کہ آپ کو دو چیزوں کا علم حاصل ہوگا ایک سابقہ بادشاہوں کا اور دوسرا دور دور کے علاقوں کا اور اگر عطف الازمنۃ پر ہوجائے تو حسن یہ ہے کہ عطف قریب پر بلا فاصل آجائے گا اور قبح یہ ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف ملکر ایک علم ہوگا۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ عطف البلدان کا الملوک پر زیادہ مناسب ہے اگرچہ لفظاً جید ہے کیونکہ دو علموں کا حصول ایک علم کے حصول سے بہتر ہے۔

لہٰذا ہمیں متن سے دو باتیں حاصل ہوگئیں (۱) خبر متواتر کے ذریعے علم حاصل ہوگا اور خبر متواتر کے ذریعے علم کا حصول قطعی اور لازمی ہوگا ایسا نہیں ہوسکتا کہ خبر متواتر ہو اور علم حاصل نہ ہو۔ (۲) خبر متواتر کے ذریعے حاصل شدہ علم بدیہی اور ضروری ہوگا استدلالی اور نظری نہیں ہوگا، وجہ یہ ہے کہ بعض اوقات خبر متواتر کے ذریعے ایسے چھوٹوں کو بھی علم حاصل ہوجاتا ہے جو کہ فکر اور استدلال نہیں جانتے۔ بعض شارحین کا کہنا ہے کہ یہاں تین باتیں حاصل ہوگئیں۔ (۱) خبر متواتر کے ذریعے علم حاصل ہوگا، (۲) اس علم کا حصول لازمی اور قطعی ہوگا، (۳) یہ علم بدیہی اور ضروری ہوگا فکری اور استدلالی نہیں ہوگا۔

﴿وَامَّا خبر النصاری بقتل عیسیٰ علیہ السلام وَالیہود بتابید دین موسیٰ علیہ السلام فتواترہ ممنوع فان قیل خبر کل واحد لا یفید الا الظن وضم الظنّ الی الظن لا یوجب الیقین وَایضا جواز کذب کل واحد یوجب جواز کذب المجموع لانہ نفس الاحاد، قلنا ربما یکون مع الاجتماع ما لایکون مع

الانفراد ککثرة الحبل المؤلف من الشعرات)۔

ترجمہ: رہی نصاریٰ کی خبر عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کیے جانے کے متعلق اور یہود کی خبر دین موسوی کے ابدی ہونے کے متعلق، تو اس کا متواتر ہونا تسلیم نہیں۔ پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ ہر واحد کی خبر صرف ظن کا فائدہ دیتی ہے، اور ظن کو ظن کے ساتھ ملانا یقین پیدا نہیں کرتا۔ اور نیز ہر واحد کے کذب کا امکان مجموعہ کے کذب کے ممکن ہونے کو ثابت کرتا ہے۔ اس لئے کہ وہ (مجموعہ) عین آحاد ہے ہم جواب دیں گے کہ بسا اوقات اجتماع کی حالت میں وہ بات پیدا ہو جاتی ہے جو تنہا ہونے کی حالت میں نہیں ہوتی، جیسے بہت سے بالوں سے مرکب رسی کی قوت ہے۔

تشریح: واما خبر النصاریٰ الخ یہاں پر شارح کا غرض ایک اعتراض مقدر کا جواب دینا ہے لیکن اس سے پہلے محل اعتراض جاننا ضروری ہے پہلے ہم نے کہا لہٰذا صدوان (۱) خبر متواتر مفید علم ہے (۲) خبر متواتر مفید علم بدیہی ہے۔ اب اعتراض کا محل یہاں پر پہلا امر ہے "جو مفید علم ہے" تو معترض کہتا ہے کہ تم کہتے ہو کہ خبر متواتر مفید علم ہے تو میں تم کو دکھاتا ہوں کہ خبر متواتر ہوگا اور مفید علم نہیں ہوگا مثلاً نصاریٰ یعنی عیسائی کہتے ہیں کہ عیسیٰ علیہ السلام قتل کیے گئے ہیں۔ ان کے مابین یہ بات تواتراً بعد تواتر ونسلاً بعد نسل نقل کی گئی ہے تو تواتر ثابت ہے حالانکہ اس سے علم حاصل نہیں جبکہ اس بات کی ضد ثابت ہے لہٰذا تواتر ثابت ہے لیکن مفید علم نہیں جبکہ آپ نے کہا کہ خبر متواتر مفید علم ہے۔ اور اسی طرح یہود کہتے ہیں کہ موسیٰ علیہ السلام کا دین ہمیشہ کے لئے رہے گا اور یہ بھی تواتر سے ثابت ہے اور باوجود اس کے مفید علم نہیں ہے؟ بلکہ اس بات کی ضد ثابت ہے کہ یہ دین منسوخ ہے؟

جواب: تواتر اس وقت مفید علم ہوگا جب تواتر صحیح ہو حالانکہ ان کا تواتر غلط ہے لہٰذا اس سے علم حاصل نہیں ہوگا۔ اب نصاریٰ کی خبر کی تواتر کیوں صحیح طور پر ثابت نہیں۔

واقعہ عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا اس طرح ہوا تھا کہ عیسیٰ کے قوم کے چند آدمیوں نے عیسیٰ کی قتل کا منصوبہ بنایا بعض حضرات ۵ آدمی اور بعض ۷ آدمی بتاتے ہیں، وہ عیسیٰ کے پیچھے آ گئے اور ان کو لے

گئے عیسیٰ کو پتہ ہی نہ تھا ان میں سے اللہ نے ایک آدمی کو عیسیٰ کی صورت میں متشکل کیا اور انہوں نے اس کو قتل کر ڈالا جب اس کو قتل کر ڈالا تو یہ پھر حیران ہوئے کہ ہم تو ۵ یا ۷ آدمی تھے ہمارا ایک ساتھی کہاں گیا؟ اور اگر ہم نے ساتھی کو قتل کر ڈالا تو وہ عیسیٰ کہاں گئے؟ تو یہ ۵ یا ۷ آدمی تھے اور پانچ یا سات آدمیوں کی تواتر تو صحیح ہی نہیں لہذا ان کی تواتر کی ابتدا ہی غلط ہے۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بارے میں یہود یہ تواتر نقل کرتے ہیں کہ موسیٰ نے فرمایا تھا کہ "تمسکوا بالسبت ما دامت السموات والارض" یعنی تا قیامت یوم السبت کی تعظیم پر مضبوطی سے عمل پیرا رہنا اور یہ اشارہ اس بات کی صراحت ہے کہ دین موسوی ابدی اور نا قابل تنسیخ ہے تو ہم ان کو جواب دیتے ہیں کہ ان کا یہ تواتر اس وقت صحیح ہوتی جب ایک عدد کثیر ہر زمانے میں جس کا متفق علی الکذب ہونا عادۃً محال ہو اگر روایت کرتے تو کوئی بات تھی لیکن تمام زمانوں میں یہ بات تواتر کے ساتھ ثابت نہیں کیونکہ ایک زمانہ میں بخت نصر نے یہود کا صفایا کر لیا اور ان کی باقی ماندہ تعداد مفید تواتر ہی نہیں رہتی تھی۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بارے میں یہ خبر کس نے مشہور کی اسلام کے آنے کے بعد ابن راوندی نامی ایک شخص نے جو زندیق تھا یہ خبر یہودیوں میں مشہور کر دی کہ وہ اس خبر کو اسلام اور مسلمانوں کے خلاف دلیل کے طور پر استدلال کریں کہ حضرت موسیٰ دین یہودیت کو ابدی ارشاد فرما گئے ہیں اور اس کی ابدیت جب ہی قائم رہ سکتی ہے کہ قیامت تک کوئی اور دین نہ آئے تو اسلام کیسے دین برحق ہو سکتا ہے۔

خلاصہ جواب یہ ہوا کہ ہم اس قسم کی خبروں کو تواتر کا درجہ ہی نہیں دیتے۔ تو اس سے تواتر کیسے حاصل ہوگی جب تواتر حاصل نہیں تو علم حاصل نہیں۔

فان قیل الخ اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ خبر واحد مفید ظن ہوتی ہے اور خبر متواتر خبر واحد کا مجموعہ ہوتا ہے تو گویا خبر متواتر میں ایک ظن دوسرے ظن سے ملتا ہے اور ایک ظن دوسرے ظن سے مل کر یقین نہیں بن سکتا تو خبر متواتر کے ذریعے یقین کیسے حاصل ہو سکتا ہے کیونکہ جب مجموعہ میں سے ہر ایک کے اندر کذب کا احتمال ہے تو خبر متواتر مفید یقین کیسے ہو سکتا ہے۔

جواب یہ ہے کہ آپ کی بات صحیح ہے کہ خبر واحد مفید ظن ہے لیکن مجموعہ مفید ظن نہیں کیونکہ ضروری نہیں کہ افراد کا جو حکم ہو وہی مجموعہ کا ہو لہذا افراد میں ظن کا ہونا مجموعے کے ظن کا سبب نہیں اس کی مثال یہ ہے

مثلاً ایک رسی ہے اس کے ایک دھاگے کو آسانی کے ساتھ آدمی کاٹ سکتا ہے لیکن مجموعہ کا کاٹنا مشکل ہوجاتا ہے لہٰذا افراد کا حکم اور ہے اور مجموعے کا حکم اور ہے، لہٰذا افراد کے اندر احتمال کذب مجموعے کے احتمال کذب کو مستلزم نہیں۔

﴿فان قيل الضروريات لا يقع فيها التفاوت والاختلاف ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود اسكندر والمتواتر قد انكرت افادته العلم جماعةٌ من العقلاء كالسمنية والبراهمة قلنا هذا ممنوع بل قد يتفاوتُ انواع الضروري بواسطة التفاوت في الالف والعادة والممارسة والاخطار بالبال وتصورات الاطراف وقد يختلف فيه مكابرة وعنادًا كالسوفسطائية في جميع النظريات﴾۔

ترجمہ: پھر اگر کہا جائے کہ ضروریات میں نہ تو تفاوت ہوتا ہے اور نہ اختلاف اور حال یہ ہے کہ ہم واحد کے نصف الاثنین ہونے کے علم کو وجود اسکندر کے علم سے اقوی پاتے ہیں۔ اور متواتر کے مفید علم ہونے کا عقلاء کی ایک جماعت جیسے سمنیہ اور براہمہ نے انکار کیا ہے ہم جواب دیں گے کہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف نہ ہونا تسلیم نہیں بلکہ ضروری کے اقسام میں انسیت وعادۃ اور استعمال اور دل میں بات کے گزرنے اور (قضیہ کے) اطراف (موضوع ومحمول کے) تصور میں تفاوت ہونے کی وجہ سے بھی تفاوت ہوتا ہے اور تکبر وعناد کی وجہ سے بھی ضروری میں اختلاف ہوتا ہے جیسے سوفسطائیہ (کا اختلاف ہے) تمام بدیہیات کے اندر۔

تشریح: فان قيل الخ محل اعتراض امر ثانی ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ خبر متواتر علم بدیہی کے لئے مفید ہے تو علم بدیہی میں تفاوت اور فرق نہیں ہونا چاہئے حالانکہ بعض اوقات اس میں تفاوت ہوا کرتا ہے مثلاً بعض باتیں خبر متواتر کے ساتھ زیادہ واضح ہوتی ہیں اور بعض باتیں کم واضح ہوتی ہیں مثلاً الواحد نصف الاثنين زیادہ واضح اور وجود سکندر کم واضح جبکہ دونوں بدیہی ہیں تو اس میں تفاوت واقع ہے اور علم بدیہی بلا تفاوت ثابت ہوتا ہے لہٰذا خبر متواتر مفید علم بدیہی نہیں؟

جواب یہ ہے کہ قلت اور کثرت کی فرق سے تفاوت واقع ہو جاتا ہے بعض باتیں اتنی زیادہ ہوتی ہیں کہ ان کی بداھت سب پر واضح ہو جاتی ہے لیکن بعض باتیں کم ہوتی ہیں ان کا تذکرہ کم ہوتا ہے لہذا اس کی بداھت بھی کم واضح ہوتی ہے۔ لہذا یہ تفاوت الفت و عادت اور بار بار تذکرے کرنے اور نہ کرنے سے حاصل ہوا کہ جن کے تذکرے زیادہ ہیں وہ زیادہ واضح اور جن کے کم ہیں تو وہ کم واضح۔ لہذا اس میں خبر متواتر کی کیا قصور ہے۔

اعتراض کا شق ثانی: سُمنیہ اور براھمہ کے نزدیک خبر متواتر علم یقینی کے لئے مفید نہیں جبکہ بدیہیات سے انکار نہیں کیا جاتا ہے لہذا خبر متواتر مفید علم بدیہی نہیں؟

جواب: ان کا یہ انکار تو ان کے بغض، عناد اور تکبر کی وجہ سے ہے جس طرح سوفسطائیہ حقائق الاشیاء سے انکار کرتے ہیں تو حقائق اپنی جگہ ثابت ہیں جبکہ ان کا انکار عناد پر مبنی ہے سمنیہ اور براھمہ کا انکار بھی ان کے بغض، تکبر و عناد پر مبنی ہے لہذا ان کے انکار سے خبر متواتر کی حیثیت متاثر نہیں ہو سکتی کہ وہ علم بدیہی کے لئے مفید نہ بنے۔

﴿السُّمَنِیَّۃ﴾

یہ لفظ سین کے ضمہ اور میم کے فتحہ کے ساتھ ہے۔ سنسکرت میں شمن زاہد اور تارک الدنیا کو کہتے ہیں۔ بھکشو بدھ مذہب کے ایک زاہد شمنی کے لقب سے پکارے جاتے تھے بعد میں تمام پیروکار بدھ مذہب کو شمنی کہا جانے لگا۔ پھر عربوں نے اس لفظ کو سمنی بنایا اور وسط ایشیاء میں یہ فقہ شمالی مشہور ہوا۔ زکریا رازی اور البیرونی نے بدھ مذہب کا تذکرہ سمنیہ کے نام سے کیا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ لفظ ہندوستان کے مشہور سومنات مندر کی طرف منسوب ہے، بعض کہتے ہیں کہ سمن کفار ہند کے ایک بت کا نام ہے جس کی طرف منسوب ہے۔

﴿والبراھمۃ﴾

اس سے کفار ہند کی ایک قوم مراد ہے جو برہمن نامی اپنے ایک سردار کی طرف منسوب ہو کر براھمہ کہلائی اور بعض لوگوں کا یہ بھی قول ہے کہ براہام ایک بت کا نام تھا اس کی پوجا کرنے والے اس کی طرف منسوب ہو کر براھمہ کہلائے یہ لوگ نبوت کا انکار کرتے ہیں اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ نبوت کی دعویٰ

قول "العالم متغیر و کل متغیر حادث" ہے۔ بہر حال مناطقہ کا یہ کہنا کہ دلیل وہ ہے جس کے علم سے دوسری شئی کا علم لازم آئے تو یہ دوسری تعریف کے زیادہ موافق ہے۔

تشریح: والنوع الثانی خبر الرسول الخ اس سے پہلے ماتن نے خبر صادق کا قسم اول بیان کیا اب یہاں سے قسم ثانی بیان کر رہے ہیں۔

اعتراض یہ ہے کہ خبر الرسول کو خبر متواتر پر مقدم کرنا چاہئے تھا اس وجہ سے کہ خبر متواتر عام لوگوں کو بھی حاصل ہوسکتا ہے جبکہ خبر رسول تو نبی کو حاصل ہوتا ہے اور رسول اور نبی کا درجہ افضل ہے عام لوگوں پر؟

جواب: خبر متواتر کو اس نے مقدم کیا کہ اس میں عموم ہے اور خبر رسول میں خصوص ہے اور عموم مقدم ہوتا ہے خصوص پر اور خبر متواتر مفید علم بدیہی کا ہے اور خبر الرسول مفید علم نظری کا ہے اور بدیہی کا حصول آسان ہوتا ہے اور نظری کا حصول مشکل ہوتا ہے لہذا آسان کو مشکل پر مقدم کر دیا۔

الرسول جب خبر کے ساتھ الرسول کا قید لگایا گیا تو اشارہ ہے کہ ہمارا مقصود مطلق خبر نہیں ہے بلکہ خبر الرسول ہے۔ المؤید بالمعجزۃ اشارہ ہے کہ جو خبر کی بات وحی ہوتی ہے تو وہ پہلے بھی ایک قوی اور مضبوط بات ہے جبکہ کبھی کبھار اللہ تعالیٰ نبی ﷺ کی بات کو معجزے سے اور بھی مضبوط اور قوی کر دیتے ہیں۔

الثابت رسالتہ شارح نے الثابت الخ کا قید لگایا اس سے غرض یہ ہے کہ معجزہ کے ساتھ ذات الرسول ثابت کرنا مقصود نہیں بلکہ معجزہ سے مقصود رسالت کا اثبات ہے۔

مضاف الرسول مضاف الیہ ہم رسول کا بحث کرتے ہیں جو کہ مضاف الیہ ہے رسول کہتے ہیں انسان بعثہ اللہ تعالیٰ الی الخلق لتبلیغ الاحکام۔

انسان کا قید لگا کر اس کے ذریعے خارج کیا گیا جنات اور ملائکہ کو کما ورد فی التنزیل وما ارسلنا من قبلک الا رجالا نوحی الیھم بعثہ اللہ اس قید کے ساتھ اشارہ کیا کہ اگر اس کی تفسیر ارسلہ اللہ کے ساتھ کر دیتے تو پھر اتحاد المحدود والحد لازم آتا تو اس اعتراض سے بچنے کے لئے بعثہ اللہ کہہ کر اس اعتراض سے جان چھڑایا۔ لتبلیغ الاحکام لام اجلیہ ہے اس کے بعد الشرعیۃ محذوف ہے کیونکہ بعض احکام کا تعلق دنیا سے ہوتا ہے اور نبی دنیوی کاموں کی تبلیغ کے لئے نہیں بھیجا جاتا ہے، جیسے نبی ﷺ نے ان

صحابہ کرام سے فرمایا جو اپنے کھجوروں میں پیوند لگایا کرتے تھے کہ یہ کام کیوں کرتے ہو؟ صحابہ کرام نے فرمایا کہ اس سے کھجوروں میں زیادتی آتی ہے تو نبی ﷺ نے فرمایا کہ یہ کام نہ کرو، جب صحابہ نے یہ عمل چھوڑا، تو اس سال خلاف معمول کھجوریں کم ہوئیں، پھر نبی ﷺ نے فرمایا انتم اعلم بامور دنیاکم۔

احکام حکم کی جمع ہے خطاب اللہ المتعلق بافعال المکلفین۔ **وقد یشترط** اس میں نبی اور رسول کی نسبت کی طرف اشارہ ہے اس میں کئی اقوال ہیں۔ (۱) رسول اور نبی دونوں الفاظ مترادف ہیں یہ شارح اور ماتن کا مذہب ہے۔ (۲) رسول عام ہے نبی خاص ہے رسول فرشتہ بھی ہوسکتا ہے انسان بھی ہوسکتا ہے جبکہ نبی صرف انسان ہوسکتا ہے۔ (۳) جمہور کے نزدیک نبی عام ہے اور رسول خاص، نبی انسان بعثہ اللہ تعالیٰ الی الخلق لاحکام الشرعیۃ۔ رسول انسان بعثہ اللہ الی الخلق لاحکام الشرعیۃ ومعہ کتاب متجدد۔

وقد یشترط شارح نے مجہول کا صیغہ لا کر اس قول کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا۔ وجہ ضعف یہ ہے کہ اگر رسول میں نزول کتاب کی شرط معتبر ہوتی تو رسولوں اور کتابوں کی تعداد برابر ہوتی حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ رسولوں کی تعداد ۳۱۳ اور کتابوں کی تعداد ۱۰۴ ہیں جن میں چار بڑی کتابیں اور باقی صحیفے ہیں، بعض لوگوں نے یہ جواب دیا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ ایک ہی کتاب یکے بعد دیگرے مختلف انبیاء پر نازل ہوئی ہو جیسا کہ سورۃ فاتحہ کئی بار نازل ہو چکا ہے لیکن یہ جواب اس لئے ضعیف ہے کہ یہ ایک احتمال ہے جو کہ ناکافی ہے۔

(۴) بعض لوگ کہتے ہیں کہ رسول اور نبی کے درمیان تباین ہے کہ کوئی رسول نبی اور کوئی نبی رسول نہیں۔

معجزہ: بمعنی عاجز کرنے والا تا یہاں مبالغہ کے لئے یا وصفیت سے اسمیت کی طرف منتقل کرنے والی۔ معجزہ: امر خارق کو کہا جاتا ہے ہر وہ کام جو عادت کے موافق ہو تو وہ معجزہ نہیں جیسے خوراک اور اگر خرق العادت ہوں تو پھر معجزہ ہے جیسے شق القمر معجزہ تحدی کے لئے ہوتا ہے۔ اس قید کے ساتھ کرامت اور سحر سے احتراز لازم آتا ہے۔

وهو اي خبر الرسول يوجب العلم الضروري شارح رحمہ اللہ علیہ کا مقصود ای خبر الرسول سے اشارہ ہے مرجع کی طرف کسی کا خیال ہے کہ ھو کا مرجع صرف خبر ہے یا صرف رسول ہے شارح نے بتایا کہ ھو کا مرجع خبر رسول ہے جو موجب علم استدلالی ہے اور ھو ضمیر کے ساتھ اس کو اس لئے ذکر کیا گیا کہ قاعدہ ہے کہ جو چیز پہلے صراحۃً ذکر ہو وہ ضمیر کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے جیسے جاءنی زید وهو راكب۔

يوجب العلم الاستدلالي متکلمین کہتے ہیں کہ جب علم مطلق ذکر کیا جائے تو اس سے مراد یقین ہوتا ہے اور وہ یقین جو مقابل ظن ہوتا ہے الحاصل بالاستدلال اشارہ اس بات کی جانب ہے کہ یقین اور علم جو انسان کو اس خبر رسول کے ساتھ حاصل ہوتا ہے یہ موقوف ہوگا استدلال پر۔

اي النظر اعتراض وارد ہے کہ آپ نے کہا کہ الحاصل بالاستدلال تو استدلال باب استفعال سے ہے اور استفعال میں طلب کے لئے ہے تو معلوم ہوا کہ خبر رسول آپ کو اس وقت حاصل ہوگا جب آپ دلیل طلب کرے، طلب دلیل کے بعد انسان کو خبر الرسول حاصل ہوگا؟

جواب: کہ مراد یہاں پر استدلال سے النظر في الدليل ہے اور نظر کہتے ہیں کہ ترتيب امور معلوم ليتوصل بها الى امر مجهول۔

وهو الذي الخ یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ دلیل کی تین تعریفیں ذکر کرتے ہیں پہلی تعریف متکلمین کی ہے وهو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري۔ یمکن التوصل میں اشارہ ہے اس بات کی جانب کہ اس تعریف کی رو سے نتیجے کی طرف پہنچنا ضروری نہیں ہے بلکہ امکان کافی ہے حتی کہ اگر کوئی عالم میں نظر و فکر کرے اور اس کے ذہن کی رسائی مطلوب کی نتیجے کی طرف نہ ہو تو بھی امکان بھی کافی ہے اور اس کو دلیل کہا جائے گا توصل باب تفعل سے ہے اس میں کلفت اور مشقت کی طرف اشارہ ہے کہ استدلال کلفت پر مشتمل ہوتا ہے۔

قول مؤلف: یہاں سے دلیل کے لئے دوسری تعریف ذکر ہو رہی ہے اور یہ مناطقہ کی تعریف ہے قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر۔

ترتیب دیا معلوم اشیاء کو جس کے ذریعے مجہول اشیاء کا علم لازم آتا ہے کہ تعریف ...

نتیجہ کی طرف پہنچنا لازمی اور ضروری ہے تو پہلی تعریف تحصیل الحاصل ہے اور دوسری تعریف موجب الحاصل ہے پہلی تعریف مفرد ہے اور دوسری تعریف مرکب ہے۔

اور اب قولہ وھو الخ یہاں سے شارح تیسری تعریف بیان فرماتے ہیں یہ بھی مناطقہ کی تعریف ہے یلزم من العلم به العلم بشیء آخر۔

دلیل بروزن فعیل صفت مشبہ کا صیغہ ہے ماخوذ من الدلالۃ اور دلالت کہتے ہیں کہ ھو الذی یلزم من العلم به العلم بشیء آخر وہاں سے ایک پر دلالت حاصل کرنا تو شارح فرماتے ہیں کہ یہ تیسری تعریف دوسری تعریف کے ساتھ زیادہ موافق ہے کہ تیسری تعریف مرکب ہے اور دوسری تعریف بھی مرکب ہے تیسری تعریف موجب الحاصل اور دوسری تعریف بھی موجب الحاصل ہے۔ پھر اوفق کا صیغہ اسم تفضیل کا صیغہ ہے جس میں اشارہ ہے کہ تیسری تعریف دوسری کے ساتھ زیادہ موافق ہے لیکن پہلی تعریف کے ساتھ اس کی تطبیق ممکن ہے صورت یہ ہوگی کہ جس وقت عالم کے احوال حدوث امکان وغیرہ پر نظر کیا جائے اس انداز سے کہ حدوث اور امکان وغیرہ حد اوسط بن جائے تو لازمی طور پر مرتب مقدمات وجود میں آئیں گے اور وجود صانع کے علم کو مستلزم ہو جائے گا تو اس تعریف کے لحاظ سے عالم جو کہ مفرد ہے وجود صانع کے لئے دلیل بن جائے گا۔

واما كونه موجبا للعلم القطعي فلان من اظهر الله تعالى المعجزة على يده تصديقا له في دعوى الرسالة كان صادقا فيما اتى به من الاحكام وان كان صادقا يقع العلم بمضمونه قطعا واما انه استدلالي فلتوقفه على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع.

ترجمہ: اور بہر حال خبر رسول کا موجب علم یقینی ہونا تو اس بات کا یقین رکھنے کی وجہ سے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس کے ہاتھ پر دعویٰ رسالت میں اس کی تصدیق کے لئے معجزہ ظاہر فرمایا ہے وہ سچے ہوتے ہوئے احکام میں سچا ہوگا اور جب وہ سچا ہوگا تو ان احکام کے مضمون کا علم یقینی حاصل ہوگا اور یہی بات کہ وہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم استدلالی ہے تو یہ استدلال اور اس بات کے استحضار پر موقوف ہونے کی وجہ سے ہے کہ یہ اس

ای عدم احتمال الزوال بتشکیک المشکک فهو علم بمعنی الاعتقاد المطابق الجازم الثابت و الا لکان جهلاً او ظناً او تقلیداً۔

ترجمہ: اور جو علم خبر رسول سے حاصل ہوتا ہے وہ یقینی ہونے یعنی نقیض کا احتمال نہ رکھنے اور ثابت ہونے یعنی تشکیک مشکک سے زائل ہونے کا احتمال نہ رکھنے میں اس علم کے مشابہ ہوتا ہے۔ جو صفت ضرورت کے ساتھ (یعنی بلا استدلال وترتیب مقدمات) حاصل ہوتا ہے۔ جیسے محسوسات (کا علم) اور بدیہیات (کا علم) اور متواترات (کا علم) پس وہ (خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم) علم بمعنی ایسے اعتقاد کے ہے۔ جو (واقع کے) مطابق ہو جازم اور ثابت ہو ورنہ جہل ہوگا یا ظن ہوگا یا تقلید ہوگا۔

تشریح: اس سے قبل مصنفؒ نے حواس اور خبر متواتر کے ذریعے حاصل ہونے والے علم کو ضروری بتایا تھا تو اس سے یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ چونکہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم نظر و استدلال پر موقوف ہے اور نظر و استدلال یعنی ترتیب مقدمات میں غلطی کا امکان ہے۔ اس بناء پر شاید خبر رسول سے حاصل شدہ علم ظن کے معنی میں ہو یا یقین ہی کے معنی میں ہو مگر اس یقین سے کم تر ہو جو یقین بدیہیات سے حاصل ہوتا ہے، یا جو یقین محسوسات سے حواس کے ذریعہ اور متواترات سے خبر متواتر کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔ اس وہم کو دور کرنے کے لئے مصنفؒ نے فرمایا کہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم اگرچہ نظری و استدلالی ہے بایں ہمہ یقین میں وہ علم ضروری کے مشابہ ہے۔

كالمحسوسات الخ یہ ماتنؒ کے قول "العلم الثابت بالضرورة" کی مثال ہے۔ تقدیر عبارت یہ ہے "كالعلم بالمحسوسات الخ" یعنی جیسے محسوسات اور بدیہیات اور متواترات کا علم ضروری یقین کے معنی میں ہے بالکل اسی طرح خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم استدلالی یقین کے معنی میں ہے۔

فی التيقن الخ یقین کسی بات کے جزم یعنی پختہ طور پر ماننے کو کہتے ہیں کہ مخالف جانب کا احتمال باقی نہ رہے در آں حالیکہ یہ جزم واقع کے مطابق ہونے کے ساتھ ثابت بھی ہو یعنی تشکیک مشکک سے زائل ہونے کا احتمال نہ رکھے۔ حاصل یہ کہ یقین کے مفہوم میں تین باتیں ملحوظ ہیں۔ (۱) جزم یعنی جانب مخالف کا احتمال نہ ہونا (۲) واقع کے مطابق ہونا (۳) ثبات یعنی تشکیک مشکک سے زائل ہونے کا

احتمال نہ رکھتا۔ تو جب یقین کے مفہوم میں ثبات داخل ہے تو ماتن کو تحقیق کے بعد ثبات کا لفظ بڑھانا چاہئے
اس کا ذکر لغو ہے اس لغویت کے اعتراض کو دفع کرنے کے لئے شارح نے تحقیق کی تفسیر فقط عدم احتمال
النقیض سے کی اب چونکہ تقلید جس میں تشکیک مشکک سے زوال کا احتمال ہوتا ہے۔ وہ بھی نقیض کا احتمال
نہیں رکھتی ہے اس لئے کہ اس کو خارج کرنے کے لئے مصنف کو لفظ ثبات لانے کی ضرورت پیش آئی۔
معلوم ہوا کہ لفظ ثبات لغو نہیں بلکہ مفید ہے۔ مگر اعتراض اب بھی وارد ہوگا کہ جہل مرکب ابھی تک نہیں خارج
ہوا۔ اگرچہ بعض محشیوں نے اس کا جواب دیا ہے کہ مصنف کا مقصد خبر رسول سے حاصل ہونے والے علم
کو تحقیق میں علم ضروری کے قریب کرنا ہے نہ کہ یقین کے معنی میں قرار دینا۔ اس لئے تمام تصدیقات غیر
یقینیہ کو خارج کرنا ضروری نہیں مگر یہ جواب صحیح نہیں۔ اسی لئے آگے شارح نے فرمایا فهو علم بمعنى
الاعتقاد المطابق الجازم الثابت، اور مطابقت للواقع اور جزم و ثبات کو یقین ہی جامع ہوتا ہے اس
لئے سیدھی بات یہ ہے کہ شارح سے چوک ہوگئی انہیں تحقیق کی تفسیر الجزم المطابق للواقع سے کرنی
چاہئے اس صورت میں جزم کی وجہ سے ظن اور مطابقت للواقع کی قید سے جہل مرکب اور آگے ماتن کے
قول والثبات سے تقلید خارج ہو جائے گی۔

فهو علم الخ یعنی جب خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم تحقیق میں بدیہیات، متواترات اور
محسوسات کے علم ضروری کی طرح ہے۔ تو پھر یہ علم اعتقاد کے معنی میں ہوگا۔ جو اوصاف ثلاثہ جزم، مطابق
للواقع اور ثبات کا جامع ہو ورنہ اگر وہ اعتقاد اوصاف ثلاثہ کا جامع نہیں ہے تو تین حال سے خالی نہیں یا
تو مطابقت للواقع نہیں ہوگا جو جہل مرکب ہے یا جازم نہیں ہوگا۔ یعنی جانب مخالف کا احتمال رکھے گا تو
ظن ہے یا ثابت نہیں ہوگا۔ بلکہ تشکیک مشکک سے زوال کا احتمال رکھے گا تو تقلید ہوگی۔

فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول۔ قلنا الكلام
فيما علم انه خبر الرسول بان سُمع من فيه او تواتر عنه ذلك او بغير ذلك ان امكن،
واما خبر الواحد فانما لم يفد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول۔ فان قيل
فاذا كان متواترًا او مسموعًا من في رسول الله عليه الصلوة والسلام كان العلم
الحاصل به ضروريا كما هو حكم سائر المتواترات والمحسوسات، لا استدلاليًا، قلنا العلم

الضروري في المتواتر عن الرسول هو العلم بكونه خبر الرسول عليه الصلوة والسلام لان هذا المعنى هو الذي تواتر الاخبار به وفي المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ادراك الالفاظ وكونها كلام رسول الله، والاستدلالي هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلاً قوله عليه الصلوة والسلام البيّنة على المدعي واليمين على من انكر، عُلم بالتواتر انه خبر الرسول صلّى الله عليه وسلم وهو ضروري ثم علم منه انه يجب ان تكون البيّنة على المدعي، هو استدلاليٌّ۔

ترجمہ: پھر اگر کہا جائے کہ یہ (خبر رسول کا مفید علم یعنی یقین ہونا) تو صرف متواتر ہونے کی صورت میں ہوگا۔ پھر تو قسم اول یعنی خبر متواتر ہی کی طرف لوٹ جائے گی، ہم جواب دیں گے کہ ہماری بات (مفید علم ہونے کی) اس خبر رسول کے بارے میں ہے جس کے متعلق یقینی طور پر معلوم ہو کہ یہ خبر رسول ہے۔ بایں طور کہ وہ خبر (براہ راست) آپ کے منہ سے سنی گئی یا وہ خبر آپ سے تواتر کے ساتھ نقل ہوئی۔ یا اس کے علاوہ کسی طریقے سے اگر متحقق ہو اور بہر حال خبر واحد تو محض اس کے خبر رسول ہونے میں شبہ عارض ہونے کی وجہ سے مفید علم نہیں ہے، پھر اگر یہ کہا جائے کہ جب وہ (خبر رسول) متواتر ہوگی یا زبان رسالت سے سنی ہوئی ہوگی تو اس سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہوگا۔ جیسا کہ تمام متواترات اور حسیات کا حکم ہے، استدلالی نہیں ہوگا۔ ہم جواب دیں گے کہ اس خبر میں جو رسول اکرم ﷺ سے تواتر سے ثابت ہے علم ضروری اس کے خبر رسول ہونے کا علم ہے۔ اس لئے کہ یہی وہ بات ہے جس کی خبر دینا تواتر کے ساتھ واقع ہوا ہے اور (علم ضروری) اس خبر میں جو رسول اللہ ﷺ کے دہن مبارک سے (براہ راست) سنی گئی بحرف الفاظ کا (حاسہ سمع سے) ادراک اور ان (الفاظ) کا اللہ کے رسول کا کلام ہونا ہے۔ مثلاً نبی کریم ﷺ کا ارشاد "البینة علی المدعی والیمین علی من انکر" ہے اس کے بارے میں تواتر کے ساتھ معلوم ہے کہ یہ خبر رسول ہے اور یہ (علم) ضروری ہے۔ پھر اس (کے خبر رسول ہونے) سے اس بات کا علم ہوا کہ مدعی پر بینہ واجب ہے اور یہ (علم) استدلالی ہے۔

تشریح: فان قیل یہاں سے شارح ایک اعتراض اور اس کا جواب نقل کرتے ہیں۔

اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا کہ خبر رسول علم یقینی کے لئے مفید ہے اور یقین کی تعریف آپ نے الاعتقاد المطابق الجازم الثابت سے کی تو مذکورہ اوصاف کا حامل علم اس خبر رسول سے حاصل ہوگا جو متواتر ہو اس صورت میں خبر رسول متواتر میں داخل ہوگی تو یہ خبر متواتر کا قسیم (مقابل) اور خبر صادق کا دوسرا قسم نہیں بنے گا اور مصنف کا خبر صادق کو دو قسموں کی جانب تقسیم کرنا صحیح نہیں ہوگا؟ جواب یہ ہے کہ خبر رسول کا مفید علم یقینی ہونے کے لئے تواتر شرط نہیں، چاہے وہ تواتر کے ساتھ نقل ہوا ہو یا بلا شبہ نقل ہوا ہو یا خواب اور الہام کے ذریعے اس بات کا علم حاصل ہو چکا ہے کہ یہ حضور ﷺ کا کلام ہے۔ یا بعض بندوں کو نبی کریم ﷺ کے ارشادات کی بلاغت اور آپ ﷺ کے اسلوب سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ یہ خبر رسول ہے۔ لہذا ان تمام طریقوں سے ثابت شدہ خبر رسول مفید علم یقینی ہوگا۔

اما خبر الواحد الخ یہاں سے بھی اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ تم نے کہا کہ خبر رسول سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے تو خبر واحد سے بھی علم یقینی حاصل ہونا چاہئے کیونکہ یہ بھی خبر رسول ہے حالانکہ وہ تو مفید علم یقینی کا نہیں جبکہ خبر رسول میں داخل ہے؟

جواب: یہ ہے کہ خبر واحد کے خبر رسول ہونے میں شبہ ہے جب یہ معلوم ہو جائے کہ یہ واقعی خبر رسول ہے تو اس وقت خبر واحد سے بلا شبہ علم یقینی حاصل ہوگا۔

فان قیل یہاں سے مقصود ایک اعتراض کو نقل کرکے اور اس کا جواب دینا ہے۔ اعتراض: کا حاصل یہ ہے کہ مثلاً ایک انسان نے نبی کریم ﷺ سے ایک حدیث سنی تو یہ مسموعات کے قسم سے ہوگیا، یا ایک خبر انسان کو پہنچے تواتر کے ساتھ تو یہ متواترات میں سے ہوگیا اور یہ علم ضروری کے اقسام میں سے ہیں لہذا یہ استدلالی نہ ہوگا لہذا اوھو یوجب العلم الاستدلالی کہنا غلط ہوگا؟

جواب یہ ہے کہ یہاں دو باتیں ہیں (۱) اس بات کو ثابت کرنا کہ یہ خبر رسول ہے یہ تو بدیہی ہے۔ (۲) جب اس کے مضمون کا اثبات کرنا ہو تو یہ استدلالی ہے۔

مثلاً البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر (لو کما قال علیہ السلام)

تواتر کے ذریعے اس کے خبر رسول ہونے کا علم حاصل ہوا تو یہ علم ضروری ہے پھر اس کے خبر رسول

ہونے سے اس بات کا علم ہوا کہ مدعی پر بینہ واجب ہے یہ علم استدلالی ہے کیونکہ یہ علم استدلال کے بعد حاصل ہوا ہے بایں صورت کہا جاوے گا کہ البینة للمدعی خبر رسول ہے اور ہر خبر رسول کا مضمون صحیح اور حق ہے لہذا البینة للمدعی کا مضمون صحیح اور حق ہے لہذا اس حدیث کا مضمون استدلالی ہے نہ کہ ضروری۔

محدثین نے تواتر کی کئی قسمیں بنائی ہیں۔

(۱) تواتر لفظی: وہ روایت جس کے الفاظ اور معانی دونوں متواتر ہوں مثلاً قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من کذب علیّ متعمداً فلیتبوأ مقعدہ من النار او کما قال النبی ﷺ۔

(۲) تواتر معنوی: وہ روایت جس کا معنی متواتر ہو مگر الفاظ متواتر نہ ہوں مثلاً دعا میں ہاتھ اٹھانے کی حدیث۔

فإن قيل فالخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبر الله تعالىٰ وخبر الملك وخبر اهل الاجماع والخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب، كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الىٰ داره قلنا المراد بالخبر خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل، فخبر الله تعالى وخبر الملك انما يكون مفيداً للعلم بالنسبة الىٰ عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول عليه السلام فحكمه حكم خبر الرسول، وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر وقد يجاب بانّه لا يفيد بمجرده بل بالنظر الى الادلّة الدالّة علىٰ كون الاجماع حجة. اما فكذالك خبر الرسول ولهذا جعل استدلاليًا۔

ترجمہ۔ پھر اگر کہا جائے کہ خبر صادق جو مفید علم و یقین ہو دو ہی قسموں میں منحصر نہیں ہے، جیسا اللہ تعالیٰ کی خبر، فرشتہ کی خبر، اہل اجماع کی خبر اور وہ خبر جو ایسے قرائن کے ساتھ ہو جو کذب کا احتمال ختم کر دیں۔ مثلاً زید کی آمد کی خبر اس سے کہ ان کی طرف لوگوں کے دوڑتے ہوئے جانے کے وقت تو یہ سب خبریں بھی مفید علم ہیں۔ تو ہم یہ جواب دیں گے کہ مقسم الخبر الصادق میں خبر سے ہماری مراد وہ خبر ہے جو عقل کی رہنمائی سے یقین عطا کرنے والے قرائن سے قطع نظر کرتے ہوئے

محض خبر ہونے کی وجہ سے عامۃ الخلق کے لئے سبب علم ہو یعنی اللہ تعالیٰ کی خبر یا فرشتہ کی خبر عامۃ الخلق کے لئے اسی وقت سبب علم ہوگی کہ جب عامۃ الخلق کو رسول علیہ السلام کے توسط سے پہنچے گی، اور اس صورت میں اس کا حکم خبر رسول کا ہوگا اور اہل اجماع کی خبر متواتر کے حکم میں ہے اور بعض دفعہ یہ بھی جواب دیا جاتا ہے کہ وہ (اہل اجماع کی خبر) محض خبر ہونے کی وجہ سے مفید علم نہیں ہے۔ بلکہ ان دلائل کے اعتبار سے (مفید علم ہے) جو اجماع کے حجت ہونے پر دلالت کرتے ہیں، اہم کہیں گے پھر تو اسی طرح خبر رسول بھی ہے، اور اسی وجہ سے (اس سے حاصل ہونے والا علم) استدلالی قرار دیا گیا۔

تشریح: یہاں سے شارح علامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ کا اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دیتا ہے لیکن پہلے کل اعتراض جاننا ضروری ہے وہ یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ خبر صادق کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) خبر متواتر (۲) خبر رسول۔ اب اعتراض یہ ہے کہ خبر صادق کی تقسیم دو قسموں کی جانب غیر صحیح ہے۔ لان خبر اللّٰہ تعالیٰ وخبر الملك وخبر الاجماع او خبر المقرون وغیر ذلك داخل فیه۔ فان ما اخبر اللّٰہ تعالیٰ به موسیٰ علیه السلام علی الطور و نبینا ﷺ فی لیلة المعراج قد افادهما العلم القطعی۔ وخبر الملك فان ما اخبر به جبرائیل علیه السلام الانبیاء علیهم السلام كان یفیدهم الیقین وخبر الاجماع لانه قد ثبت بالقرآن والحدیث المتواتر والاجماع ما یجتمع علیه الناس ولا شك فی الاجماع علی المسائل۔

خبر مقرون کی مثال کہ مثلاً زید ایک معروف شخص ہے وہ حالت نزع میں ہے اور ہر ایک کو پتہ ہے کہ وہ حالت نزع میں ہے اس کے گھر کے سامنے بہت زیادہ ہجوم بن گیا اور لوگ کفن دفن کا انتظام بھی کر رہے ہیں تو آپ نے کسی سے علم کے باوجود پوچھا کہ یہ لوگ کیوں جمع ہیں وہ کہے کہ زید فوت ہو چکا ہے تو اس کے ساتھ بھی انسان کو علم قطعی حاصل ہوتا ہے لہذا آپ کا یہ تقسیم غیر صحیح ہے قسمین کی جانب؟ جواب: خبر صادق کا منحصر کرنا قسمین کی جانب اس میں دو قید معتبر ہیں۔ (۱) مفید ہو عام لوگوں کے لئے۔ (۲) مفید علم ہو بغیر مقرونیت قرائن آخر کے، لہذا جو اسباب مفید علم ہیں لیکن عام لوگوں کے لئے نہیں تو اس سے احتراز آیا اسی طرح وہ اسباب جو مفید علم تو ہیں لیکن قرائن آخر کے ساتھ تو اس سے بھی احتراز آیا لہذا خبر صادق

کی تقسیم دو قسموں کی طرف صحیح ہے، جبکہ اللہ کا خبر اور فرشتوں کا خبر دونوں خبر الرسول میں داخل ہیں کیونکہ ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ جو کچھ ارشاد فرمائیں گے وہ بواسطہ رسول ہی بندوں تک پہنچے گا اور فرشتہ جو خبر دے گا وہ پیغمبر کو دے گا لہذا یہ دونوں خبر رسول میں داخل ہیں جبکہ اجماع بھی خبر متواتر میں داخل ہے کیونکہ جس طرح خبر متواتر میں بہت سارے افراد شریک ہوتے ہیں اسی طرح اجماع کے اندر بھی کثیر افراد کا اتفاق ہوتا ہے۔

وَلَنَا بِجَوَاب میں ایک اور بات کی طرف اشارہ ہے کہ بعض حضرات نے خبر اہل اجماع کا ایک اور جواب دیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اجماع بذات خود مفید علم نہیں بلکہ یہ ان دلائل کی وجہ سے مفید علم ہے جو دلائل اجماع کی حجیت پر دال ہیں جیسا کہ لاتجتمع امتی علی الضلالۃ (کذالک خبر الرسول سے شارح مذکورہ جواب کی تردید کر رہے ہیں کہ اگر اس بنیاد پر اہل اجماع کی خبر کو تقسیم سے خارج کیا جا سکتا ہے تو پھر خبر رسول کو بھی خارج کرنا چاہیے کہ وہ بھی محض خبر ہونے کی وجہ سے مفید علم نہیں بلکہ اس دلیل کی وجہ سے مفید علم ہے کہ وہ ایسی ذات کی خبر ہے جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہے اس بناء پر اس سے حاصل ہونے والا علم استدلالی قرار دیا گیا تو اگر تمہارا یہ جواب صحیح مان لیا جائے کہ اہل اجماع کی خبر اس بناء پر تقسیم سے خارج ہے کہ وہ محض خبر ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اجماع کے حجت ہونے پر دلالت کرنے والے دلائل کی وجہ سے مفید علم ہے تو خبر الرسول کو بھی خارج کرنا پڑے گا حالانکہ وہ خارج نہیں تو اسی طرح اہل اجماع کی خبر بھی تقسیم سے خارج نہیں ہوگی بلکہ تقسیم میں داخل ہو کر خبر متواتر کے حکم میں داخل ہوگی۔

﴿واما العقل وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وقيل جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة﴾۔

ترجمہ: اور بہر حال عقل اور وہ (عقل) انسان کی وہ قوت ہے جس کی وجہ سے وہ علوم و ادراکات (نظریہ) کی استعداد رکھتا ہے اور یہی مراد ہے ان کے (اس) قول سے (کہ عقل وہ) فطری قوت ہے جس کے نتیجہ میں آلات (ادراک) کی درستگی کے وقت (بعض) ضروریات کا علم ہوتا ہے اور (بعض لوگوں کی طرف سے) کہا جاتا ہے (کہ عقل) ایک جوہر ہے جس کے ذریعے (حواس

سے بالغائب چیزوں کا دلائل اور تعریفات سے اور محسوسات کا مشاہدہ سے ادراک ہوتا ہے۔

تشریح: واما العقل یہاں سے علم کے سبب ثالث کا بیان ہو رہا ہے۔ عقل کو مؤخر کیا گیا ہے حواس اور خبر صادق سے ایک تو اس لئے کہ عقل ایک معقولی چیز ہے جبکہ خبر صادق حواس کے ذریعے معلوم ہو سکتا ہے اور دوسری وجہ یہ کہ عقل کا سبب ہونا مختلف فیہ ہے اور خبر صادق و حواس میں اختلاف نہیں بلکہ متفق علیہ ہے۔ عقل لغت میں باندھنے کو کہتے ہیں جس طرح عرب کہتے ہیں عقلت البعیر عقل کو عقل اسی لئے کہتے ہیں لان الانسان یعقل بہ عن القبائح۔ اور اصطلاح میں قوۃ للنفس بھا تستعد للعلوم والادراکات۔

اب اس میں اختلاف ہے کہ عقل کہاں ہے بعض علماء کے نزدیک یہ دل میں ہے اور دلیل ام لہم قلوب لا یعقلون بھا الآیۃ اور بعض کہتے ہیں کہ انسانی دماغ میں ہے۔ محاکمہ یہ ہے کہ انسانی دماغ میں اس کا محل ہے اور تصرف دل میں رکھا گیا ہے اس لئے دل کو انسانی بدن کا حاکم اور بادشاہ قرار دیا گیا ہے۔ اللہ کریم نے انسانی عقل کے اندر بہت بڑی طاقت رکھی ہے۔ ایک حدیث میں وارد ہے کہ "اول ما خلق اللہ العقل" جبکہ ایک روایت میں پانی کو اولیت کی نسبت کی گئی ہے۔ اسی طرح ایک روایت میں قلم کو اور ایک روایت میں عرش کو اولیت کی نسبت کی گئی ہے۔

عقل کے چار درجات ہیں (۱) ہیولانی، (۲) عقل بالملکہ، (۳) عقل بالفعل، (۴) عقل مستفاد۔

(۱) عقل ہیولانی: انسان جب نومولود ہو یہ کسی چیز کو نہیں سمجھتا تو اس وقت اس کے عقل کو عقل ہیولانی کہتے ہیں۔ (۲) عقل بالملکہ: انسان ذرا بڑا ہو جائے اور شعور حاصل کرے اس وقت اس کے عقل کو عقل بالملکہ کہا جاتا ہے۔ (۳) عقل بالفعل: جب انسان بڑا ہو جائے اور اس کا عقل صحیح کام کرنے لگ جائے اور ہر قسم کے ادراکات شرعیہ کا قابل ہو جائے تو اس وقت اس کے عقل کو عقل بالفعل کہا جاتا ہے۔ (۴) عقل مستفاد: انسان کو جملہ ضروریات مستحضر ہو جائیں اور اس کا عقل تام ہو جائے تو اس عقل کو عقل مستفاد کہتے ہیں۔ یہ انسان طاقت سے خارج ہے البتہ انبیاء اور ان کے مخصوص متبعین اس سے متصف ہو سکتے ہیں۔ حکماء کہتے ہیں کہ عقل یہ نہیں جو تم کہتے ہو بلکہ عقل دراصل عقول عشرہ کا نام ہے (اور

یہ ایک باطل نظریہ ہے)۔ نعوذ باللہ من ذلک حکماء کہتے ہیں کہ اللہ نے عقل اول پیدا کیا اور پھر اللہ فارغ ہو کر بیٹھ گئے، عقل اول نے ثانی کو پیدا کیا اس نے ثالث کو یہاں تک کہ عقل تاسع نے عقل عاشر کو پیدا کیا ہے اس عقل عاشر کو عقل فعال بھی کہا جاتا ہے۔ اور یہ عقل لقول جبرائیل علیہ السلام ہیں۔ اور یہ عقل عاشر عالم میں مختلف قسم کے تصرفات کرتا ہے۔ باقی ۹ عقول یہ باقی فرشتے ہیں۔ جبکہ جمہور علماء، اکثر فلاسفہ اور اہل سنت والجماعت مذکورہ رائے کی تردید کرتے ہیں۔ صاحب کتاب نے عقل کی تین تعریفیں کی ہیں۔

(۱) وھو قوۃ الخ۔ (۲) ھو المعنی ۔ (۳) وقیل الخ ۔

تعریف اول: وھو قوۃ قوۃ میں تاء اصل کلمہ میں سے ہے مبالغہ یا تانیث کے لئے نہیں تذکیرو تانیث اس میں برابر ہیں لہذا یہاں پر ھو لوٹانا بالکل ٹھیک ہے اور ھی قوۃ بھی ٹھیک ہے۔ قوۃ وہ صفت ہے جس کی وجہ سے انسان افعال شاقہ انجام دے سکتا ہے اس کے بالمقابل ضعف ہے ۔ کبھی قوۃ کا اطلاق شئی کی اسی صفت پر ہوتا ہے جو مبدأ فعل وانفعال اور مبدأ تغیر وتغیر ہے یہاں قوت سے یہ مراد ہے ۔ قوت میں اشارہ ہے کہ عقل عرض ہے جوہر نہیں۔

للنفس نفس میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک نفس اور روح علیحدہ علیحدہ چیزیں ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ یہ الفاظ مترادف ہیں۔ صوفیاء کرام نفس کی تعریف کرتے ہیں ھو صفۃ الانسان جامع للغضب والشھوۃ۔ اور اشاعرہ کہتے ہیں کہ سر لطیف روحانی غیر مادی سار فی البدن وھو مکلف بالاحکام الشرعیۃ وھو مخاطب فی الحقیقۃ۔ اور فلاسفہ کہتے ہیں کہ جوھر مجرد عن المادۃ لیس حال فی البدن یتعلق بہ تعلق التدبیر۔

نفس کے تین درجات ہیں ۔ ۱) مطمئنہ ۲) لوامہ ۳) امارہ۔ اور تینوں کا تذکرہ قرآن مجید میں مذکور ہے۔ (۱) یاایتھا النفس المطمئنۃ الخ یہ کامل اور مکمل اللہ کے احکام کا مطیع ہوتا ہے۔ (۲) لواقسم لا اقسم بالنفس اللوامۃ الخ یہ کامل مطیع تو نہیں ہوتا لیکن غیر مطیع ہونے پر اپنے آپ کو ملامت کرتا ہے۔

(۳) امارہ وما ابرئ نفسی ان النفس لامارۃ بالسوء الخ ۔ جو بری کاموں کی طرف تیزی سے دوڑتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ انسان اس ڈھانچے کا نام نہیں بلکہ روح نفس اور بدن کا نام ہے۔

للعلوم والادراکات الخ علوم اور ادراکات میں ترتیب سے تصورات اور تصدیقات دونوں مراد

ہیں۔ لہذا یہ دونوں لفظین مترادفین ہوں گی جبکہ بعض کے نزدیک عوم سے تصدیقات اور نظریات سے تصورات مراد ہوں گے۔ عقل کی یہ تعریف اجمالی جامع ہے جو کہ صبی ، نائم اور بالغ سب پر صادق ہے۔

وهو المعنى بقولهم الخ یہاں سے دوسری تعریف کا بیان ہے لیکن شارح کا انداز بیان یہ بتا رہا ہے کہ دونوں تعریفوں کا حاصل ایک ہے۔ معنی کا ترجمہ مراد اور مقصود سے کیا جا سکتا ہے العلم بالضروریات میں بعض ضروریات مراد ہیں کیونکہ انسان بعض اوقات بعض ضروریات کے علم سے خالی ہوتے ہوئے پھر بھی عاقل شمار کیا جاتا ہے لہذا تمام ضروریات کا علم بالفعل ہونا ضروری نہیں۔

عند سلامة الآلات الخ میں اشارہ ہے کہ حواس کی سلامتی ضروری ہے کیونکہ اس کے بغیر علم حاصل نہیں ہو سکتا۔

قيل جوهر الخ یہاں سے تیسری تعریف ہو رہی ہے اس کو قیل کے ساتھ ذکر کیا جو کہ اس کی ضعف کی طرف اشارہ ہے۔ اس تعریف کا مطلب یہ ہے کہ عقل ایک ایسا جوہر ہے جس کے ذریعے نظریات کا علم دلائل اور تجربات سے اور محسوسات کا علم مشاہدہ سے حاصل کیا جاتا ہے۔ غائبات سے نظریات مراد ہیں خواہ تصورات ہوں یا تصدیقات۔ وسائط سے مراد دلائل اور تعریفات ہیں۔ پہلی تعریف سے مراد عقل بالملکہ ہے اور دوسری تعریف سے بھی یہی مراد ہے لہذا دونوں کا مآل ایک ہے جبکہ تیسری تعریف بھی دوسری تعریف کا فرع ہے۔

چوتھی تعریف: عقل ان علوم کا نام ہے جو روزمرہ کے احوال اور تجربوں سے سامنے آتا ہے۔

پانچویں تعریف: کہ قوت نظری اس قدر قوی ہو جائے کہ امور کے عواقب پر نظر ہو۔ چوتھی اور پانچویں تعریف بھی دوسری تعریف کا نتیجہ ہے۔

﴿فهو سبب للعلم ايضا﴾ صرّح به لما فيه من خلاف السمنية والملاحدة في جميع النظريات وبعض الفلاسفة في الالهيات بناءً على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء والجواب ان ذلك لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل ففيه اثبات ما نفيتم فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد، قلنا اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا او لا يفيد فلا يكون

معارضة ﴾۔

ترجمہ: تو وہ (عقل) بھی سبب علم ہے مصنفؒ نے اس کی (عقل کے سبب علم ہونے کی) صراحت کی کیونکہ اس میں سمنیہ اور ملاحدہ کا تمام نظریات کے اندر اور بعض فلاسفہ کا کثرت اختلاف اور تناقض آراء کی بناء پر الٰہیات میں اختلاف ہے اور جواب یہ ہے کہ یہ (کثرت اختلاف اور تناقض آراء) نظر کے فاسد ہونے کی وجہ سے ہے لہذا یہ عقل کی نظر صحیح کے مفید علم ہونے کے منافی نہیں ہوگا۔ علاوہ اس کے جو تم نے ذکر کیا۔ (کہ الٰہیات میں کثرت اختلاف کی وجہ سے نظر عقل مفید علم نہیں یہ بھی تو) نظر عقل ہی سے استدلال ہے تو (تمہارے) اس (استدلال) میں اس چیز کا اثبات ہے جس کا تم نے انکار کیا ہے پس اگر وہ کہیں کہ یہ (جو ہم نے ذکر کیا کہ الٰہیات میں کثرت اختلاف کی وجہ سے نظر عقل مفید نہیں ہے استدلال نہیں بلکہ) (تمہارے قول) فاسد (نظر صحیح مفید علم ہے) کا (ہمارے قول) فاسد (کثرت اختلاف کی بناء پر نظر مفید علم نہیں) سے معارضہ ہے۔ ہم کہیں گے کہ (اس نظر فاسد کے ساتھ تمہارا معارضہ) یا تو نتیجہ مفید (مطلب) ہوگا تو فاسد نہیں ہوگا۔ یا مفید (مطلب) نہیں ہوگا تو معارضہ نہیں ہوگا (اور ہمارا قول "نظر مفید علم ہے" معارضہ سے محفوظ رہے گا)۔

تشریح: فهو سبب للعلم الخ ہو ضمیر راجع ہے عقل کو۔ صرح بها الخ شارح کا عرض یہاں پر ایک اعتراض کو نقل کرنا اور جواب دینا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ابتداء مصنف نے اسباب العلم ثلاثۃ کہہ کر وضاحت کی اور پھر ہر ایک کے لئے ھو کا ضمیر استعمال کیا اور سب کی تعریف نہیں کی مثلاً کہا وھو بوجب العلم الاستدلالی وھو یوجب العلم الضروری۔ لفظ سبب کی صراحت نہیں کی لیکن عقل کے ساتھ لفظ سبب دوبارہ ذکر کیا فرمایا وھو سبب للعلم اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: حواس اور خبر صادق کے علم کا سبب ہونے میں اختلاف نہیں جبکہ عقل کے سبب علم ہونے میں اختلاف ہے لہذا یہ تاکید کا مستحق ہے اس لئے لفظ سبب دوبارہ ذکر کیا جا رہا ہے۔

قوله السمنية الخ قوم من كفار الهند منسوبون الى بلدة سومنات (یہ منسوب ہے سومنات

بحث کی جانب جس کو محمود غزنوی رحمہ اللہ نے توڑا تھا تو سمجھ کہتے ہیں کہ لا طریق الی العلم الا بالحس۔

والملاحدۃ الخ قوم من العجم ظاهرهم الرفض وباطنهم الكفر ومقصودهم ابطال الاسلام قالوا لا سبيل الى العلم الا الرجوع الى العالم الذي ياخذ العلم عن الحق سبحانه وهو الامام المعصوم المختفي ويزعمون ان ليس المراد من الصلوٰة ما يفهمه اهل السنة وكذا تفسير سائر المنصوص بل لها معان اُخر لا يعرفها الا الامام۔

وبعض الفلاسفة الخ پتہ چلا کہ عقل کا سبب علم ہونا متفق علیہ نہیں بلکہ اس میں اختلاف ہے خلاصہ یہ کہ سمنیہ ہر چیز سے انکار کرتے ہیں اور ملاحدہ عقل سے انکار کرتے ہیں اور بعض کا اقرار کرتے ہیں اور بعض: الٰہیات میں اختلاف کرتے ہیں قالوا العقل يفيد في الفنون الرياضية من الهندسة والحساب والمساحة والرصد ونحوها۔

قوله: لما فيه من خلاف الخ یعنی سمنیہ اور ملاحدہ تمام نظریات میں عقل اور نظر کے مفید علم ہونے کا انکار کرتے ہیں۔ اور بعض فلاسفہ الٰہیاتی مسائل یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات سے متعلق مسائل میں عقل و نظر کے مفید علم ہونے کا انکار کرتے ہیں، کیونکہ الٰہیات عقل انسانی کی دسترس سے باہر ہے۔ اس مسئلہ میں عقل و نظر سے زیادہ سے زیادہ ظن ہی حاصل ہو سکتا ہے علم حاصل نہیں ہو سکتا جو یہاں یقین کے معنی میں ہے۔ سمنیہ نظریات میں عقل و نظر کے مفید علم نہ ہونے پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ نظر و فکر کے بعد حاصل ہونے والے اعتقاد کے حق ہونے کا علم اگر ضروری و بدیہی ہے تو اس اعتقاد کی غلطی ظاہر نہیں ہونی چاہئے حالانکہ غلطی ظاہر ہوتی ہے چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ مذاہب بدلتے رہتے ہیں۔ کسی مسئلہ میں ایک شخص کا مذہب اپنی نظر و فکر کے نتیجہ میں کچھ ہوتا ہے پھر اس کا غلط ہونا ظاہر ہو جاتا ہے، اور دوسرا مذہب اختیار کر لیتا ہے۔

اور اگر نظر و فکر کے نتیجہ میں حاصل ہونے والے اعتقاد کے حق ہونے کا علم نظری ہے تو یہ دوسری نظر کا محتاج ہونے کی وجہ سے دور یا تسلسل کو مستلزم ہوگا۔ ہم انہیں یہ جواب دیں گے کہ نظر و فکر کے بعد حاصل ہونے والے اعتقاد کا غلط ہونا جب ظاہر ہو گیا تو ساتھ یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ جس نظر سے یہ اعتقاد حاصل

ہی تھی وہ نظر صحیح نہیں تھی بلکہ نظر فاسد تھی تو نظر فاسد کے مفید علم ہونے کی نفی ہوئی نہ کہ نظر صحیح کے مفید علم ہو
نے کی اور ہم نظر صحیح کو مفید علم کہہ رہے ہیں۔

اور ملاحدہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ہم عقلاء کو دیکھتے ہیں مگر وہ معتقدات میں باہم زبردست اختلاف رکھتے ہیں اگر عقل مفید علم ہوتی تو یہ اختلاف نہ ہوتا، جواب یہ ہے کہ یہ اختلاف نظر کے فساد کی وجہ سے ہے، جو نظر صحیح کے مفید علم ہونے کے منافی نہیں۔

والملاحدة الخ ملاحدہ سے فرقہ باطنیہ مراد ہے یعنی باطنیہ فلسفہ کے اثر سے پیدا ہوا، جو اسلام کے حق میں فلسفہ سے بھی زیادہ خطرناک تھا، اس فرقہ نے پورے شد و مد سے اس نظریہ کی تبلیغ کی کہ قرآن و حدیث کے کچھ ظواہر ہیں کچھ حقائق، ان حقائق سے ظواہر کو وہی نسبت ہے جو گودے اور مغز سے چھلکے اور پوست کو۔ جہلاء صرف ان ظواہر کو جانتے ہیں اور ان کے ہاتھ میں پوست ہی پوست ہے۔ عقلاء حقائق کے عالم ہیں ان کے ہاتھ میں مغز ہے، وہ جانتے ہیں کہ یہ الفاظ در اصل حقائق کے رموز و اشارات ہیں ان سے وہ مراد نہیں جو عوام سمجھتے ہیں، بلکہ ان سے مراد کچھ اور چیزیں ہیں جن کا علم صرف اہل اسرار کو ہے۔ چنانچہ انہوں نے نبوت، ملائکہ، وحی اور اصطلاحات شرعیہ کی من مانی تشریح شروع کر دی جس کے بعض نادر نمونے حسب ذیل ہیں۔

"نبی اس ذات کا نام ہے جس پر قوت قدسیہ صافیہ کا فیضان ہے، جبرائیل کسی ہستی کا نام نہیں بلکہ صرف فیضان کا نام ہے، معاد سے مراد ہر چیز کا اپنی حقیقت کی طرف واپس آنا ہے، جنابت سے مراد افشاء راز ہے۔ غسل سے مراد تجدید عہد، زنا سے مراد علم باطن کے نطفہ کو کسی ایسی ہستی کی طرف منتقل کرنا جو عہد میں شریک نہ ہو، طہارت سے مراد مذہب باطنیہ کے علاوہ ہر مذہب سے براءت، صلوٰۃ سے مراد امام وقت کی طرف دعوت، زکوٰۃ سے مراد افشاء راز سے پرہیز، احتیاط، حج سے مراد اس علم کی طلب جو عقل کا قبلہ اور منزل مقصود ہے، جنت علم باطن اور جہنم علم ظاہر، کعبہ خود نبی کی ذات ہے، باب کعبہ سے مراد حضرت علی کی ذات ہے، قرآن مجید میں طوفان نوح سے مراد علم کا طوفان ہے، اور آتش نمرود سے مراد نمرود کا غصہ ہے، نہ کہ حقیقی آگ وغیرہ وغیرہ۔ (تاریخ دعوت وعزیمت حصہ اول)۔

بناء علی کثرة الاختلاف الخ یعنی سمنیہ اور ملاحدہ اور بعض فلاسفہ نے عقل کے سبب علم ہونے کا

انکار کرنے کی علت کثرت اختلاف ہے اور دلیل قیاس استثنائی ہے جن اور کہا جائے گا، لو کان العقل سببا للعلم فی النظریات علم یقع فیہا اختلاف العقلاء لکن اختلاف العقلاء فیہا کثیر فعلم ان العقل لیس سببا للعلم۔

یعنی اگر عقل نظریات میں سبب علم ہوتی تو اس میں ارباب عقل کا اختلاف نہ ہوتا۔ لیکن نظریات میں ارباب عقل کا اختلاف کثرت سے واقع ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ عقل سبب علم نہیں ہے۔

والجواب ان ذالک الخ سمنیہ اور ملاحدہ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ عقل کے مفید علم ہونے سے ہماری مراد عقل کی نظر صحیح کا مفید علم ہونا ہے۔ اور نظریات میں کثرت اختلاف بعض اہل نظر کی نظر کے فاسد ہونے کی وجہ سے ہے۔ لہذا فساد نظر کی وجہ سے رونما ہونے والا اختلاف نظر صحیح کے مفید علم ہونے کے منافی نہیں ہوگا۔

علیٰ ان ماذکرتم الخ یہ سمنیہ اور ملاحدہ کے استدلال کا الزامی جواب ہے، حاصل اس کا یہ ہے کہ تم نے جو ذکر کیا ہے کہ نظریات میں کثرت اختلاف نظر کے مفید علم نہ ہونے کی دلیل ہے، اس میں خود نظر سے استدلال ہے، کیونکہ جب تم نے مندرجہ ذیل مقدمات کو اس طرح ترتیب دیتے ہوئے کہا کہ "لو کان نظر العقل سببا للعلم فی النظریات لما وقع فیہا اختلاف العقلاء، لکن اختلاف العقلاء فیہا کثیر" یعنی اگر نظر عقل نظریات میں سبب علم ہوتی تو اس میں عقلاء کا اختلاف نہ ہوتا، لیکن اس میں عقلاء کا اختلاف ہے، اس نظر اور ترتیب مقدمات سے اس بات کا علم ہوا کہ نظر عقل سبب علم نہیں ہے، اور ترتیب مقدمات کا نام نظر ہے تو گویا نظر ہی سے نظر کے مفید علم نہ ہونے کا علم ہوا، اور جس سے کسی بھی چیز کا علم حاصل ہو وہ سبب علم ہے، معلوم ہوا کہ نظر سبب علم ہے، ففیہ اثبات ما نفیتم تو جس چیز کا تم انکار کر رہے تھے تمہارے استدلال میں اس چیز کا اثبات ہے، لہذا تمہارے دعویٰ اور دلیل میں تناقض پیدا ہو گیا ہے۔

فان زعموا الخ یعنی اگر سمنیہ اور ملاحدہ یہ کہیں کہ ہم نے جو کچھ ذکر کیا وہ استدلال نہیں ہے بلکہ جمہور کے قول فاسد "النظر یفید العلم" کا ہمارے قول فاسد "کثرۃ الاختلاف تدلّ علیٰ عدم کون النظر مفیدا للعلم" سے معارضہ ہے، اور فریق مؤلف کو الزام دینے کیلئے مناظرین کے کلام میں معارضہ

الفاسد بالفاسد واقع ہے۔

تو اس کا ہم جواب دیں گے، کہ آپ یہ بتائیں کہ تم نے جو ذکر کیا "لو کان نظر العقل سببا للعلم فی النظریات لما وقع اختلاف العقلاء فیها لکن الاختلاف واقع" ہمارا مذہب باطل کرنے کے سلسلے میں مفید ہے یا نہیں؟ اگر مفید ہے تو اس کو فاسد کہنا غلط ہے اور اگر مفید نہیں ہے تو معارضہ نہیں ہوگا۔ اور ہمارا قول "النظر یفید العلم" معارضہ سے محفوظ رہا۔ لہذا نظر صحیح کے مفید علم ہونے کا ہمارا دعویٰ ثابت ہے اور جو لوگ عقل کو سبب علم ماننے سے منکر ہیں اُن کی بات غلط ہے۔

﴿فإن قيل كون النظر مفيدا للعلم إن كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين وإن كان نظريا لزم إثبات النظر بالنظر وإنه دور قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف إما لعناد أو لقصور في الإدراك فإن العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء واستدلال من الآثار وشهادة من الأخبار والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يعرض عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة وليس ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب.

ترجمہ: پھر اگر کہا جائے کہ نظر کا مفید علم ہونا اگر ضروری ہے تو اس میں اختلاف نہیں ہونا چاہئے۔ جیسا کہ ہمارے قول "الواحد نصف الاثنين" میں (کسی کا اختلاف نہیں) اور اگر نظری ہے تو نظر کو نظر سے ثابت کرنا لازم آئے گا۔ اور یہ دور ہے ہم جواب دیں گے کہ ضروری میں بعض دفعہ اختلاف ہوتا ہے عناد کی وجہ سے یا (اطراف تصدیق کے) ادراک میں کمی ہونے کی وجہ سے کیونکہ عقلوں کے اتفاق اور (عقل سے صادر ہونے والے) آثار و واقعات کی دلالت اور اخبار (و احادیث) کی شہادت سے پیدائشی طور پر عقلوں میں تفاوت ثابت ہے۔ اور نظری بعض دفعہ ایک مخصوص نظر سے ثابت ہوتا ہے۔ جس کو نظر سے تعبیر نہیں کیا جاتا، جیسا کہ کہا جاتا ہے، "العالم متغير وكل متغير حادث" یہ یقین کے ساتھ حدوث عالم کے علم کا فائدہ دیتا ہے، اور یہ [illegible]

بس نظر کے خاص ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کے صحیح ہونے اور نظر کی شرائط پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ہے تو پھر ہر نظر جو نظر کے شرائط پر مشتمل ہوگی مفید علم ہوگی اور اس اعتراض کی تحقیق میں زیادہ تفصیل ہے جو اس کتاب کے مناسب نہیں۔

تشریح: فان قیل الخ یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ کا غرض اعتراض نقل کرنا ہے جو فلاسفہ نے اہل حق پر کیا ہے اور بعد میں اس کا جواب دینا ہے۔

اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ نظر العقل مفید للعلم یہ غیر صحیح ہے اس وجہ سے کہ کل نظر العقل سبب للعلم آپ نے کہا ہے آپ کا یہ قول بدیہی ہوگا یا نظری ہوگا دونوں صحیح نہیں ہیں اگر بدیہی ہے تو اس میں اختلاف نہیں ہونا چاہئے حالانکہ اس میں سمنیہ اور ملاحدہ اختلاف کرتے ہیں جبکہ بدیہی میں اختلاف کی گنجائش نہیں ہوتی جس طرح الواحد نصف الاثنین میں کسی کا اختلاف نہیں تو اس لئے بدیہی میں کسی کا اختلاف نہیں چاہئے اور اگر کہتے ہو کہ یہ نظری ہے تو دور لازم آتا ہے کہ کل نظر العقل مفید للعلم آپ نے کہا تو آپ اب اس کو ترتیب دوگے اور اس کے اثبات کے لئے دوبارہ نظری لاؤگے تو یہ دور لازم آگیا لہذا بدیہی اور نظری دونوں باطل ہیں؟ جواب: آپ کا قول غیر صحیح ہے اس وجہ سے کہ عقل کا مفید علم ہونا نظری اور بدیہی دونوں شقوں سے صحیح ہے اگر بدیہی لیا جائے تو آپ کا مدعی یہ ہے کہ بدیہی میں اختلاف نہیں ہوا کرتا تو ہم بھی کہتے ہیں کہ اس میں اختلاف نہیں ہے کیونکہ اس میں جو اختلاف کرتے ہیں یا تو عناد کی وجہ سے کرتے ہیں جیسے کہ سوفسطائیہ یا عقل میں کمی کی وجہ سے یا موضوع اور محمول کا صحیح ادراک نہ کرنے کی وجہ سے لہذا بدیہیات میں اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں۔

الآثار جمع اثر کی ہے اخبار جمع خبر کی ہے آثار سے ذوی العقول مراد ہیں اور اخبار سے مراد اخبار اعتقاد واختلاف ہیں۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اخبار اور آثار دونوں سے مراد حدیث ہو کیونکہ خبر، اثر اور حدیث الفاظ مترادفہ ہیں لہذا احادیث سے یہ بات ثابت ہے کہ عقول متفاوت ہیں بعض کم اور بعض زیادہ جیسے کہ آپ ﷺ نے فرمایا ہے ناقصات العقل والدین اور فرمایا کلموا الناس علی قدر عقولهم اور آپ ﷺ نے دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کے برابر قرار دے دیا۔

باتفاق من العقلاء الخ معتزلہ کہتے ہیں کہ عقول انسانی فطرۃ فی السویہ ہیں کیونکہ تمام انسان علی

اسے یہ مختلف ہیں پھر ممارست اور تجربے سے کچھ نہ کچھ فرق آئے گا تو شارح نے کہا کہ عقلاء کے اتفاق سے عقل انسانی متفاوت ہے جبکہ معتزلہ کے اس اختلاف کا اعتبار ہی نہیں۔

والنظری قد یثبت الخ

جواب کا دوسرا شق یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ نظری کا اثبات نظری سے دور کو مستلزم ہے تو کبھی کبھی ایک چیز نظری ہوگا لیکن اس کے مقدمات اتنے واضح اور ظاہر ہوں گے کہ اُسے نظری کہنا مشکل ہوگا۔ تاہم نظری کہنا بھی اُسے ضروری ہے۔ جس طرح العالم حادث یہ بات نظری ہے کیونکہ مقدمات لانہ متغیر وکل متغیر حادث سے نتیجہ نکلا العالم حادث لہٰذا اس نظری کے مقدمے بالکل واضح ہیں۔

ولیس ذلک الخ آپ کی بات بہر صورت تسلیم لیکن کیا یہ مقدمات اور نظر صرف العالم حادث کے ساتھ خاص ہیں؟ جواب: نہیں ہر وہ قیاس جو نظری ہو اور اس کے مقدمات آپ کو مستحضر ہو تو اس کا یہی حکم ہے لہٰذا یہ اس قیاس کے ساتھ خاص نہیں۔

وفی تحقیق ذلک الخ کہ دور لازم نہیں آتا اصل میں یہاں سے اس دوسرے شق کا جواب دینا ہے جو آپ نے کہا کہ دور لازم آتا ہے تو دور لازم نہیں آتا اس میں زیادہ تفصیل ہے اس کتاب میں مناسب نہیں کہ ذکر کیا جائے اس وجہ سے چھوڑ دیا گیا ہے لیکن خلاصہ یہ ہے کہ نظر الکل کا نظری ہونا ممنوع نہیں بلکہ یہ نظری بھی ہوسکتا ہے اور بدیہی بھی ہوسکتا ہے۔

﴿وما ثبت منه اي من العلم الثابت بالعقل بالبداهة اي باول التوجه من غير احتياج الى الفكر فهو ضروري كالعلم بان كل الشيء اعظم من جزئه فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء، ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلاً قد يكون اعظم من الكل فهو لم يتصور معنى الكل والجزء وما ثبت بالاستدلال اي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالاً من العلة على المعلول كما اذا رأى نارا فعلم ان لها دخانا او المعلول على العلة كما اذا رأى دخانا فعلم ان هناك نارا، وقد يخص الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال فهو اكتسابي اي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في

الاستدلالیات والاصغاء وتقلیب الحدقۃ ونحو ذالک فی المبصرات فالاکتسابی اعم من الاستدلالی لانہ الذی یحصل بالنظر فی الدلیل فکل استدلالی اکتسابی ولا عکس کالابصار الحاصل بالقصد والاختیار)۔

ترجمہ: اور جو علم عقل سے بدیہی طور پر یعنی پہلی ہی توجہ میں بغیر نظر وفکر کی طرف حاجت کے حاصل ہو وہ ضروری ہے۔ جیسے اس بات کا علم کہ شی کا کل اپنے جزو سے بڑا ہوتا ہے کیونکہ وہ کل اور جزو اعظم کا معنی جان لینے کے بعد کسی اور چیز پر موقوف نہیں رہتا اور جس نے اس میں اس وجہ سے توقف کیا کہ وہ سمجھتا ہے کہ بعض دفعہ انسان کا جزو مثلاً ہاتھ کل (جسم) سے بڑا ہوتا ہے۔ تو (درحقیقت) وہ کل اور جزو کا معنی ہی نہیں سمجھا۔ اور جو علم استدلال سے یعنی دلیل میں نظر کرنے سے حاصل ہو۔ چاہے یہ استدلال علت سے معلول پر ہو جیسا کہ اس صورت میں جب کہ آگ دیکھی تو اس بات کا علم ہوا کہ اس میں دھواں ہے یا معلول سے علت پر ہو۔ جیسا کہ اس صورت میں کہ جب دھواں دیکھا جس سے اس بات کا علم ہو کہ وہاں آگ ہے۔ تو وہ (علم) اکتسابی ہے یعنی کسب سے حاصل ہے۔ اور کسب اپنے اختیار وارادے سے اسباب کو عمل میں لانا ہے۔ مثلاً استدلالیات میں عقل کو متوجہ کرنا اور مقدمات کو ترتیب دینا ہے اور حسیات میں کان لگانا نگاہ کو متوجہ کرنا وغیرہ ہے۔

تشریح: وما ثبت منہ الخ یہاں سے ماتن کا مقصد دفع اعتراض ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ یہ بات سامنے آگئی کہ حواس کے ذریعے، اسی طرح خبر صادق اور خبر متواتر کے ذریعے حاصل شدہ چیز کبھی ضروری ہوگا اور کبھی استدلالی یا اکتسابی ہوگا لیکن عقل کے ذریعے حاصل شدہ علم کا کیا حکم ہوگا؟ تو ماتن نے جواب دیا کہ عقل کے ذریعے حاصل شدہ علم بھی کبھی بدیہی اور کبھی اکتسابی اور استدلالی ہوگا۔

ای من العلم الخ یہاں پر شارح رحمۃ اللہ علیہ کے تین اغراض ہیں۔ (۱) ما عبارت ہے علم سے کسی اور سے عبارت نہیں جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے اور یہ موصولہ ہے۔ (۲) کسی کا وہم ہوگا کہ منہ میں من بیانیہ ہے یا من تبعیضیہ تو فرمایا کہ من بیانیہ کے معنی پر ہے۔ (۳) منہ کی ضمیر علم کو راجع نہیں بلکہ راجع ہے عقل کی جانب۔

اعتراض: ما عبارت ہے شیٔ سے اور شیٔ عام ہے علم اور غیر علم دونوں کو شامل ہے؟

جواب: یہ ہے کہ ہم ما شیٔ سے عبارت نہیں لیتے بلکہ عبارت لیتے ہیں علم سے تو پھر یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کیونکہ ہم علم کی تقسیم کرتے ہیں ضروری اور نظری کی طرف جبکہ شیٔ کی تقسیم نہیں کرتے۔

بالبداهة ای باوّل توجه الخ اس عبارت سے شارح کا غرض بداہت کی تعریف کرنی ہے کہ جب وہ چیز ابتدائی توجہ سے سمجھ میں آجائے تو وہ بدیہی ہوگا۔

من غیر احتیاج الخ پہلا غرض شارح کا یہاں پر تفصیل بیان کرنا ہے باطل کا رد دوسرا غرض اعتراض کا جواب دینا ہے کہ تجربیات فطریات وجدانیات یہ اوّل مرتبہ توجہ سے حاصل نہیں ہوتے اور آپ نے کہا کہ اوّل مرتبہ توجہ سے حاصل ہوگا؟ جواب: یہ ہے کہ خواہ پہلی مرتبہ نظر سے یا دوسری مرتبہ نظر سے حاصل ہو لیکن اس میں ترتیب مقدمات کی ضرورت نہ پڑے۔

ومن توهم الخ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے کہ آپ کی یہ بات صحیح نہیں ہے کبھی کبھی جزء والشیٔ یہ اعظم ہوتا ہے کل سے تو اس صورت میں یہ جزء کل پر بڑا ہوتا ہے مثلاً ایک آدمی کا ہاتھ اتنا سوجھ گیا اور اس میں ورم آگیا کہ وہ جسم سے بڑا نظر آتا ہے تو اس صورت میں جزء کل سے اعظم ہوا لهذا یہ بدیہی نہیں ہے؟ جواب: جو اس طرح کی باتیں کرتا ہے تو سمجھ لو کہ یہ آدمی کل اور جزء میں فرق نہیں کرسکتا کیونکہ ہاتھ جتنا بھی بڑا ہو جائے تو وہ پورے بدن کے ساتھ مل کر کل ہوگا تو جزء کبھی بھی کل سے بڑا نہیں ہوسکتا۔

وما ثبت بالاستدلال ای بالنظر اب استدلال کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ وہ ہے جس میں انسان سوچ اور فکر کا محتاج ہو پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) کبھی علت سے معلول پر استدلال کیا جاتا ہے۔ (۲) اور کبھی معلول سے علت پر استدلال کیا جاتا ہے۔ اوّل کو دلیل لمّی اور ثانی کو دلیل انّی کہا جاتا ہے۔

وقد یخص الاوّل: یہاں سے دوسرا اصطلاح بیان کرنا مقصود ہے کہ جب جانب علت سے معلول پر دلیل لیا جائے تو اس کو تعلیل کہا جاتا ہے اور جب جانب معلول سے علت پر دلیل لیا جائے تو اس کو استدلال کہا جاتا ہے۔ اصطلاحات میں کوئی مناقشہ نہیں ہے سب استعمال ہوسکتے ہیں۔

وهو مباشرة الاسباب الخ یہ اکتساب کے معنی کا بیان ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ اپنے اختیار و

ارادہ سے شی کے علم حاصل ہونے کے اسباب کو عمل میں لانا اکتساب ہے اب چونکہ استدلالی اور نظری چیزوں کے علم کا سبب اور ذریعہ معلومات اور مقدمات میں نظر کرنا یعنی ان کو ترتیب دینا ہے۔ اس لئے استدلال میں مقدمات کو ترتیب دینا ہی اکتساب ہوگا۔ اور محسوسات کے علم کا سبب اور ذریعہ حواس ہیں تو جو حاسہ اس محسوس کے علم کا سبب ہوگا اس حاسہ کو استعمال کرنا اکتساب ہوگا۔ مثلاً آوازوں کے علم کا سبب حاسہ سمع ہے تو آواز کی طرف حاسہ سمع (کان) کو متوجہ کرنا اکتساب ہوگا اور الوان واشکال کے علم کا سبب حاسہ بصر ہے تو نگاہ کا گھمانا اور اس کو الوان واشکال کی طرف متوجہ کرنا اکتساب ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ استدلال تو صرف نظر فی الدلیل یعنی ترتیب مقدمات ہی کا نام ہے جیسا کہ اوپر استدلال کی تفسیر میں شارح کے قول "ای بالنظر فی الدلیل" سے معلوم ہوا۔ اور اکتساب نظر فی الدلیل کو بھی کہتے ہیں اور حسیات کے اندر مسموعات کی طرف کان لگانے مبصرات کی طرف نگاہ کرنے اور شی حار اور بارد کے ساتھ قوت لامسہ کو متصل کرنے کو بھی کہیں گے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اکتساب استدلال سے عام ہے لہذا جو استدلالی ہوگا وہ اکتسابی بھی ہوگا کیونکہ استدلالی نظر فی الدلیل کے ذریعے حاصل ہونے کی وجہ سے ہوگا اور نظر فی الدلیل کو اکتساب بھی کہتے ہیں۔ اس بناء پر اکتسابی بھی ہوگا مگر یہ ضروری نہیں کہ جو اکتسابی ہو وہ استدلالی بھی ہو جیسا ایک شی کی شکل کا علم اس کی طرف نگاہ متوجہ کرنے کی وجہ سے حاصل ہو، جو اکتساب ہے تو اس کی شکل کا علم اکتسابی ہے مگر استدلالی نہیں ہے کیونکہ نظر فی الدلیل وترتیب مقدمات نہیں ہے۔

﴿وأما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا اي حاصلا بدون الاستدلال فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال ان العلم الحادث نوعان: ضروري وهو ما يحدثه الله في نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير احواله واكتسابي وهو ما يحدثه الله فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة اسبابه واسبابه ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل: ثم قال والحاصل من

بنظر العقل نوعان ضروری یحصل باول النظر من غیر تفکر کالعلم بان الکل اعظم من الجزء واستدلالی یحتاج فیہ الی نوع تفکر کالعلم بوجود النار عند رؤیۃ الدخان﴾۔

ترجمہ: اور بہر حال ضروری تو وہ کبھی تو اکتسابی کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے اور اس سے مراد وہ علم ہوتا ہے جس کو حاصل کرنا مخلوق کی قدرت میں ہو اور کبھی استدلالی کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے اور اس سے مراد وہ علم ہے جو عقل میں نظر وفکر کے بغیر حاصل ہو اسی وجہ سے بعض لوگوں نے حواس سے حاصل ہونے والے علم کو اکتسابی قرار دیا یعنی جو اختیار و ارادہ سے اسباب (علم) کو عمل میں لانے سے حاصل ہو اور بعض لوگوں نے ضروری قرار دیا یعنی جو بغیر استدلال کے حاصل ہو تو اب یہ بات صاف ہوگئی کہ صاحب بدایہ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں کیونکہ انہوں نے کہا ہے کہ علم حادث کی دو قسمیں ہیں ایک ضروری ہے اور وہ ایسا علم ہے جسے اللہ تعالیٰ بندے کے دل میں اسکے کسب و اختیار کے بغیر پیدا فرما دیں۔ مثلاً اسکا اپنے وجود اور تغیر احوال کا علم اور (دوسرا) اکتسابی ہے، اور اکتسابی وہ علم ہے جو اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر بندہ کے کسب کے واسطے سے پیدا فرمائیں۔ اور کسب اسباب علم کو عمل میں لانا ہے، اور اسباب علم تین ہیں حواس سلیمہ خبر صادق اور نظر عقل، پھر کہا کہ نظر عقل سے حاصل ہونے والا علم دو طرح کا ہوتا ہے ایک ضروری جو پہلی ہی توجہ سے بغیر فکر کے حاصل ہو جاتا ہے جیسے اس بات کا علم کہ کل (اپنے) جزء سے بڑا ہوتا ہے اور دوسرا استدلالی ہے جس میں کسی طرح کے فکر کی حاجت ہوتی ہے، جیسے دھواں دیکھنے کے وقت آگ کے موجود ہونے کا علم ہے۔

تشریح: اما الضروری الخ یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود اس اعتراض کی تردید ہے جو کہ امام نورالدین بخاری پر وارد ہے کہ انہوں نے اپنی کتاب بدایۃ الکلام میں علم کی تعریف کرکے تقسیم کی ہے تو اس تقسیم میں تناقض ہے لہذا اس تناقض کو دور کرنے کے لئے یہ عبارت ذکر کرتے ہیں۔

تمہید یہ ہے جیسا آپ جانتے ہیں کہ علم کی دو قسمیں ہیں ضروری اور اکتسابی ضروری کبھی مقابل ہوتا

ہے استدلالی کا اور کبھی مقابل آتا ہے اکتسابی کا تو استدلالی اور اکتسابی دونوں کا آپس میں کوئی تناقض نہیں ہے۔

صاحب بدایہ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ امام نورالدین بخاری (جو امام صابونی کے نام سے مشہور ہیں) نے اپنی کتاب بدایۃ الکلام میں علم حادث کی دو قسمیں قرار دی ہیں ایک ضروری اور دوسرا اکتسابی یہاں ضروری کو اکتسابی کا قسیم اور مقابل قرار دیا لیکن پھر آگے چل کر نظر عقل سے حاصل ہونے والے علم اکتسابی کی دو قسمیں قرار دیں ایک ضروری دوسرا استدلالی تو جس ضروری کو اولاً اکتسابی کا قسیم قرار دیا تھا اسی کو آگے چل کر اکتسابی کا قسم قرار دیا جس سے قسیم شی کا قسم شی ہونا لازم آیا اور یہ تناقض کو مستلزم ہے تو شارح رحمۃ اللہ علیہ اس تناقض کو دفع کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ضروری کی تفسیر میں مذکورہ اختلاف جاننے کے بعد صاحب بدایہ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں رہ جاتا کہ قسیم وہ ضروری ہے جو اکتسابی کے مقابلہ میں ہے اور قسم وہ ضروری ہے جو استدلالی کے مقابلے میں ہے۔ لہذا صاحب بدایہ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں۔

﴿والالهام المفسر بالقاء معنیً فی القلب بطریق الفیض لیس من اسباب المعرفة بصحة الشیء عند اهل الحق حتیٰ یرد به الاعتراض علیٰ حصر الاسباب فی الثلاثة المذکورة وکان الاولیٰ ان یقول "من اسباب العلم بالشیء الا انه حاول التنبیه علیٰ ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا کما اصطلح علیه البعض من تخصیص العلم بالمرکبات او الکلیات والمعرفة بالبسائط او الجزئیات الا ان تخصیص الصحة بالذکر مما لا وجه له ثم الظاهر انه اراد ان الالهام لیس سببا یحصل به العلم لعامة الخلق ویصلح للالزام علی الغیر والا فلا شک انه قد یحصل به العلم وقد ورد القول به فی الخبر نحو قوله علیه الصلوٰة والسلام الهمنی ربی وحکی عن کثیر من السلف واما خبر الواحد العدل وتقلید المجتهد فقد یفیدان الظن والاعتقاد الجازم الذی یقبل الزوال فکانه اراد بالعلم ما لا یشملهما والا فلا وجه لحصر الاسباب فی الثلاثة﴾۔

ترجمہ: اور الہام جس کی تفسیر دل میں فیض کے طور پر کسی بات کے ڈالنے سے کی جاتی ہے اہل حق کے نزدیک شی کی صحت کے اسباب علم میں سے نہیں ہیں کہ اس (کے سبب علم ہونے)

سے اسباب (علم) کے تین میں منحصر ہونے پر اعتراض وارد ہو اور مناسب تو یہ تھا کہ مصنف "من اسباب العلم بالشئی" کہتے مگر انہوں نے اس بات پر متنبہ کرنا چاہا کہ ہماری مراد علم و معرفت سے ایک ہی ہے۔ ایسا نہیں جیسا کہ بعض لوگوں نے علم کو مرکبات یا کلیات کے ساتھ اور معرفت کو بسائط یا جزئیات کے ساتھ مخصوص کرنے پر اصطلاح قائم کر لی بگر لفظ معرفت کو خاص طور سے ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی۔ پھر بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کا مقصد یہ ہے کہ الہام ایسا سبب نہیں کہ اس سے عامۃ الخلق کو علم حاصل ہو اور غیر پر (کوئی چیز) لازم کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو ورنہ اس بات میں کوئی شک نہیں کہ بعض دفعہ اس سے علم حاصل ہوتا ہے اور حدیث میں بھی اس کے متعلق ارشاد ہے مثلاً آپ ﷺ کا ارشاد "الھمنی ربی" مجھ کو میرے رب نے الہام کیا اور بہت سے بزرگوں کے بارے میں بھی بیان کیا ہے (کہ انہیں الہام ہوتا ہے) رہی واحد عادل کی خبر اور تقلید مجتہد تو یہ دونوں ظن اور ایسا اعتقاد جازم پیدا کرتے ہیں۔ جو زوال کا احتمال رکھتا ہے تو گویا مصنف نے علم سے مراد وہ معنی لیا ہے جو ان دونوں کو شامل نہ ہو ورنہ واقعی اسباب کے تین میں منحصر ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

تشریح: والالہام لیس من اسباب المعرفۃ بصحۃ الشئی عند اھل الحق الخ یہاں سے ماتن رحمۃ اللہ علیہ کا غرض دفع اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ نے اسباب علم تین میں حصر کئے حالانکہ یہ چار ہیں کیونکہ الھام بھی علم کے اسباب میں داخل ہے کہ اس کے ذریعے سے بھی علم حاصل ہوتا ہے؟

جواب: الھام چونکہ سبب علم نہیں اس لئے اس کو اسباب العلم میں داخل نہیں کیا ماتن نے الھام پر حکم لگایا کہ یہ جب علم نہیں ہے تو حکم طرح معرفت ہوا کرتا ہے اب الھام جاننا ضروری ہے تو شارح نے فرمایا کہ المفسر بالقاء معنی الخ اس تعریف کے ساتھ اشارہ کیا کہ الھام کی متعدد تعریفیں ہیں لیکن ان میں سے ایک جامع تعریف یہ بھی ہے۔ بالقاء معنی فی القلب الخ اس عبارت سے شارح کا غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے وہ یہ کہ تم نے کہا کہ الھام میں صرف معنی کا القاء ہوتا ہے حالانکہ الھام میں بھی الفاظ کا بھی القاء ہوتا ہے؟ جواب: یہاں مراد معانی سے وہ ہے جو کہ محسوسات یعنی آنکھوں یا لمس وغیرہ کے ذریعے معلوم نہ ہو سکتا ہو القاء سے اشارہ ہے کہ ایک وہبی اور اتفاقی چیز ہے۔

في القلب الخ اشارہ ہے اس بات کی جانب کہ الہام کا موضع قلب ہے۔ بطريق الفيض الخ یہاں سے مقصود دفع اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ کبھی کبھی القاء شر کا بھی ہوتا ہے تو کیا یہ الہام میں سے شمار ہوگا ؟ جواب : نہیں یہ الہام میں شمار نہیں ہوگا بطريق الفيض سے احتراز آیا وسوسہ اور شر کے امور سے۔

وكان الاولى الخ سے ایک اعتراض کی طرف اشارہ ہے وہ یہ کہ جس طرح پہلے اسباب علم ثلاثہ میں علم کا استعمال کیا گیا اسی طرح واما العقل فهو سبب العلم میں علم کا لفظ استعمال ہوا تو ادھر بھی والالهام ليس بسبب العلم کہنا چاہئے تھا حالانکہ یہاں پر علم کی جگہ معرفت کا لفظ استعمال ہوا الا انه حاول التنبيه سے جواب کی طرف اشارہ ہے کہ مصنف کا مقصود اس سے شاید یہ ہے کہ ہمارے ہاں علم و معرفت متحد ہیں ہمارے یہاں وہ اصطلاح مقرر نہیں جو بعض لوگوں نے اختیار کر رکھی ہے کہ علم کا تعلق مرکبات اور کلیات کے ساتھ اور معرفت کا تعلق بسائط اور کلیات کے ساتھ ہے۔

الا ان تخصيص الخ یہ اصل میں اعتراض ہے یا تن پر کہ آپ کا یہ بصحة الشيء کا لفظ بے جا ہے اتنی عبارت کافی تھی والالهام ليس من اسباب المعرفة عند اهل الحق لہذا بصحة الشيء کا ذکر یہاں پر زائد ہے جبکہ اس میں فائدہ کی بجائے ایک نقصان ہے وہ یہ ہے کہ جب الہام صحة الشيء کا سبب نہیں تو ممکن ہے کہ فساد الشيء کا سبب ہو جواب یہ ہے کہ یہاں پر صحت تحقق، تقرر اور ثبوت کے معنی پر ہے مطلب یہ ہوگا والالهام ليس من اسباب المعرفة بتحقق الشيء وتقرر الشيء عند اهل الحق لہذا اب صحة الشيء کا ذکر زائد اور بے جا نہ ہوگا۔ عند اهل الحق الخ اشارہ کیا گیا اس بات کی جانب کہ الہام سبب علم نہیں ہے عام علماء اہل سنت والجماعت کے نزدیک جبکہ روافض اور بعض صوفیاء کرام اس کو سبب علم سمجھتے ہیں لیکن ان کے قول کا اعتبار نہیں۔ جو حضرات الہام کو سبب علم قرار دیتے ہیں ان کے لئے کئی دلائل ہیں پہلی دلیل یہ آیت قرآنی ہے فالهمها فجورها وتقواها۔ دوسری دلیل یہ ہے واوحى ربك الى النحل، جب ایک حیوان کو الہام ہو سکتا ہے تو انسان کو کیونکر نہیں ہو سکتا۔

تیسری دلیل یہ ہے افمن شرح الله صدره فهو على نور من ربه۔ چوتھی دلیل حدیث نبوی ﷺ ہے اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله۔

پانچویں دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ سے ایک صحابی نے نیکی اور گناہ کے بارے میں پوچھا تو آپ ﷺ

نے فرمایا ضیع بعدک علی صدرک انما حاک فی قلبک لدعہ وان افتاک الناس۔ان تمام دلائل سے جوابات دیئے گئے ہیں جو نبراس میں تفصیلاً موجود ہیں۔

ثم الظاهر الخ سے ایک اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے وہ یہ کہ آپ نے کہا کہ الہام سبب علم نہیں ہے حالانکہ یہ سبب علم کا ہے جس طرح نبی کا ارشاد الهمنی ربی اسی طرح اولیاء اللہ اور بعض علماء کرام کو بذریعہ الہام علم حاصل ہوا کرتا تھا؟

جواب: یہ ہے کہ الہام ایسا سبب نہیں جس سے عامۃ الخلق کو علم حاصل ہو سکے اور وہ غیر پر حجت بننے کی صلاحیت رکھے بخلاف اسباب ثلاثہ کے کہ وہ عام لوگوں کے لئے سبب علم ہیں اور غیر پر حجت بن سکتا ہے۔

واما خبر الواحد العادل الخ اعتراض یہ ہے کہ اسباب العلم کا حصر تین میں غیر صحیح ہے کیونکہ اسباب علم پانچ ہیں تین وہ ہیں جو گزر گئے چوتھا وہ خبر واحد جو عادل سے سنا گیا ہو اور پانچواں مقلد کی تقلید ہے لہذا آپ کا حصر ٹھیک نہیں؟ جواب یہ ہے کہ ہمارا مراد اسباب علم سے وہ اسباب ہیں جو کہ یقینی ہو اور وہ صرف تین ہیں کیونکہ خبر واحد تو مفید ظن کے لئے ہے نہ کہ یقین کے لئے اور تقلید شک سے زائل ہو جاتا ہے لہذا یہ مفید یقین نہیں اور ہمارا بحث اسباب یقینیہ میں ہے لہذا اسباب العلم کا حصر تین میں حق اور صحیح ہے۔

﴿والعالم اى ما سوى الله تعالىٰ من الموجودات مما يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النباتات وعالم الحيوان الى غير ذالك، فيخرج صفات الله تعالىٰ لانها ليست غير الذات كما انها ليست عينها بجميع اجزاءه من السمٰوات وما فيها والارض وما عليها محدث اى مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السمٰوات بموادها وصورها واشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة نعم اطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالىٰ بمعنى الاحتياج

الى الغير لا بمعنى مسبوق بالعدم عليه ۞۔

ترجمہ: اور عالم یعنی اللہ تعالیٰ کے علاوہ تمام موجودات جن کے ذریعے صانع (عالم) کو پہچانا جاتا ہے کہا جاتا ہے عالم اجسام اور عالم اعراض اور عالم نباتات اور عالم حیوانات وغیرہ پس اللہ تعالیٰ کی صفات (عالم سے) خارج ہو جاتی ہیں کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے علاوہ نہیں ہے جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات کا عین نہیں ہیں اپنے تمام اجزاء یعنی آسمانوں اور آسمانی مخلوقات اور زمینوں اور زمینی مخلوقات سمیت محدث ہے یعنی عدم سے نکال کر وجود کی طرف لایا گیا ہے بایں معنی کہ (پہلے) معدوم تھا پھر موجود ہوا۔ برخلاف فلاسفہ کے کہ وہ آسمانوں کے اپنے مادوں اور صور جسمیہ اور شکلوں سمیت قدیم ہونے کی طرف اور عناصر اور ان کے مادوں کے قدیم ہونے اور ان صورت جسمیہ کے قدیم ہونے کی طرف گئے ہیں لیکن قدیم بالنوع ہونے کی طرف گئے ہیں۔ بایں معنی کہ عناصر کبھی صورت سے خالی نہیں ہوئے ہاں فلاسفہ نے ماسوی اللہ کے حادث ہونے کی بھی بات کہی ہے لیکن محتاج الی الغیر کے معنی میں (حادث کہا ہے) نہ کہ مسبوق بالعدم ہونے کے معنی میں۔

تشریح: والعالم ای ما سوی اللہ تعالیٰ الخ پہلے دو باتیں ذکر ہو گئیں کہ حقائق الاشیاء ثابتۃ اور والعلم بہا متحقق۔ اب تیسری بات ذکر ہو رہی ہے کہ والعالم بجمیع الاجزاء محدث الخ شارح رحمۃ اللہ علیہ اس عبارت کے ساتھ تین باتوں کی طرف اشارہ فرماتے ہیں۔ (۱) معنی لغوی عالم کا۔ (۲) معنی اصطلاحی۔ (۳) مصداق عالم کا۔

(۱) عالم کا معنی اصطلاحی: ما موصولہ ہے سوی بمعنی غیر کے ہیں ای الذی غیر اللہ۔ ای والعالم الذی کان غیر اللہ من بیانیہ ہے۔ الخارجیۃ یہاں پر شارح نے ایک نکتہ بتایا ہے ای الخارجیۃ تو اس بات کی جانب اشارہ کیا گیا کہ موجودات دو قسم کے ہیں۔ (۱) موجودات ذہنیہ، خارجیہ اور مراد یہاں پر موجودات خارجیہ ہیں۔

(۲) ما یعلم بہ الخ یہاں سے عالم کا معنی لغوی ذکر کرتے ہیں کہ عالم اس کو کہا جاتا ہے جس کے ذریعے صانع

کے پہچان کا ذریعہ ہو۔ اعتراض یہ ہے کہ اللہ کے ۹۹ اسمائے صفاتیہ میں سے تو صانع نہیں ہے؟ جواب یہ ہے کہ اللہ کے ناموں میں شامل ہے اگرچہ مشہور حدیث میں نہیں لیکن شامل ضرور ہے۔ قرآن مجید میں ہے "صُنْعَ اللّٰهِ الَّذِیْٓ اَتْقَنَ كُلَّ شَیْءٍ" روایت میں ہے اللّٰہ صانع کل شیء لہذا صانع اللہ تعالیٰ کا اسم صفتی ہے۔ بمقابل لـه عالم الـخ عرض شارح یعنی عالم کے مصداق کی جانب اشارہ ہے کہ عالم کا اطلاق ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں پر ہوتا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ عالم کا اطلاق صرف ذوی العقول پر ہوتا ہے۔ اور متکلمین کہتے ہیں کہ عالم کا اطلاق افراد پر نہیں ہوتا بلکہ اجناس پر ہوتا ہے جیسا کہ عالم حیوانات، عالم نباتات وغیرہ۔ بعض کے نزدیک عالم اللہ کے ماسوٰی موجودات کے اجناس کے مجموعے کا نام ہے لہذا مجموع پر عالم کا اطلاق ہوگا ہر ہر جنس پر نہ ہوگا۔ بعض کے نزدیک عالم مجموعہ اجناس اور ہر ہر جنس کے درمیان قدر مشترک ماسوی اللہ ہوتا ہے لہذا اسی اعتبار سے مجموعے پر اور ہر ہر جنس پر عالم کا اطلاق صحیح ہوگا۔

اعتراض وارد ہے کہ عالم کا اطلاق ماسوی اللہ پر ہوتا ہے تو رب العالمین میں جمع کا صیغہ مستعمل ہے اور یہ غیر صحیح ہے کیونکہ عالم کا اطلاق ماسوی اللہ تعالیٰ پر ہوتا ہے لہذا تمام ماسوی اللہ ایک ہی ہے اس میں جمع کی کیا ضرورت ہے؟

جواب: عالم ماسوی خدا کو کہا جاتا ہے لیکن اس کا مصداق ہر چیز پر ہوتا ہے لہذا کثرت اجناس کی وجہ سے جمع کا صیغہ آیا ہے۔ معارف القرآن میں حضرت مولانا مفتی اعظم مفتی محمد شفیع رحمۃ اللہ علیہ رحمۃً واسعۃً لکھتے ہیں کہ ۱۸ ہزار عالم ہیں۔ اور بعض نے ۸۰ ہزار لکھے ہیں۔ عالم کی اضافت اجسام وغیرہ کی طرف ہوئی ہے وہ سارے غیر ذوی العقل ہیں لہذا اشارہ ہے کہ عالم کا اطلاق ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں پر ہے۔ لیـخـرج الـخ اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا عالم ماسوی اللہ کو کہا جاتا ہے لہذا صفات باری تعالیٰ بھی عالم ہیں تو ان کا حدوث لازم آتا ہے کیونکہ عالم حادث ہے اور حالانکہ صفات باری تعالیٰ تو قدیم ہیں؟

جواب یہ ہے کہ یہ ان سے خارج ہیں کیونکہ اللہ کے صفات نہ ذات کے غیر ہیں اور نہ عین لہذا یہ عالم میں شمار نہیں۔ محدث ای مخرج الخ شارح رحمۃ اللہ علیہ حدوث کا معنی بتا رہے ہیں کہ محدث اس کو کہا جاتا

ہے جس پر ایک وقت ایسا گزرا ہو اور جس میں وہ موجود نہ ہو۔ لغوی اعتبار سے ہر نئی اور نو پیدا شئی کو حادث کہتے ہیں۔ متکلمین کے نزدیک عالم کا ہر ہر جز خواہ اعیان ہو یا اعراض حادث ہے۔

حاصل لنفی الفلاسفة الخ اعتراض یہ ہے کہ حدوث عالم تو متفق علیہ بات ہے اس کو ذکر کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ جواب یہ ہے کہ اس میں فلاسفہ کا اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ محدث نہیں بلکہ قدیم ہے۔ لہذا اس کو ذکر کرنے سے شارح کا مقصود فلاسفہ کی تردید ہے۔ عناصر یہ عنصر کی جمع ہے اور چار بڑے عناصر ہیں آگ، پانی، ہوا، مٹی۔

دراصل یہاں پر شارح رحمۃ اللہ علیہ فلاسفہ کے مذہب کے تین نظریات ذکر کرکے ان کی تردید کرنا چاہتے ہیں۔ (۱) عالم حادث نہیں ہے بلکہ قدیم ہے اس پر ایک ایسا زمانہ نہیں گزرا کہ یہ نہیں تھا۔ (۲) جب عالم قدیم ہے تو اس پر عدم نہیں آیا ہے اور نہ عدم آئے گا اسی وجہ سے فلاسفہ قیامت سے بھی انکار کرتے ہیں۔ (۳) ان کی سوچ کے مطابق نعوذ باللہ اللہ کی ذات تو ہے لیکن اللہ کے لئے صفات ثابت نہیں کیونکہ ان کے نزدیک اللہ کی ذات قدیم ہے لیکن فاعل مضطر ہے جو ذات مضطر ہو اس کے لئے صفت نہیں ہوا کرتی۔

سمعو فقط الخ یہاں پر شارح کے دو اغراض ہیں۔ (۱) حادث کی تقسیم کرتے ہیں قسمین کی طرف۔ (۱) حادث زمانی (۲) حدوث ذاتی، اور قدیم کی تقسیم کرنا مقصود ہے قسمین کی طرف۔ (۱) قدیم ذاتی (۲) قدیم زمانی۔

(۱) قدیم زمانی: جو غیر کا محتاج تو ہو مگر مسبوق بالعدم نہ ہو۔ (۲) قدیم ذاتی جو اپنے وجود میں کسی غیر کا محتاج نہ ہو۔ (۱) حادث زمانی جو مسبوق بالعدم ہو۔ (۲) حادث ذاتی جو محتاج الی الغیر ہو۔

دوسری غرض اعتراض کا جواب ہے وہ یہ کہ تم نے کہا کہ فلاسفہ کے نزدیک عالم قدیم ہے جبکہ بسا اوقات تو وہ اس کو حادث بھی کہتے ہیں۔

جواب یہ ہے کہ جب عالم پر فلاسفہ حدوث کا اطلاق کرتے ہیں تو وہاں پر حدوث زمانی مراد ہوتا ہے نہ کہ حدوث ذاتی جبکہ جمہور کے نزدیک عالم ذاتا اور زمانا حادث ہے۔

قوله اشار الی دلیل حدوث العالم بقوله اذ هو ای العالم عین واعراض لانه ان

قائم بذاته فعين وإلا فعرض وكل منهما حادث لما سنبين ولم يتعرض له المصنف رحمه الله تعالى لأن الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل، فالأعيان ما أي ممكن له قيام بذاته بقرينة جعله من أقسام العالم ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين أن يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر بخلاف العرض فإن تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه أي محله الذي يقومه ومعنى وجود العرض في الموضوع أن وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز لأن وجوده في نفسه أمر ووجوده في الحيز أمر آخر ولهذا ينتقل عنه وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه عن محل يقومه ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به بحيث يصير الأول نعتا والثاني منعوتا سواء كان متحيزاً كما في سواد الجسم أو لا كما في صفات الله تعالى والمجردات﴾۔

ترجمہ: پھر مصنفؒ نے حدوث عالم کی دلیل کی طرف اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے اس لئے کہ وہ یعنی عالم اعیان اور اعراض (کا مجموعہ) ہے کیونکہ اگر وہ قائم بذاتہ ہے تو عین ورنہ عرض ہے، اور دونوں میں سے ہر ایک حادث ہے اس دلیل کی وجہ سے جس کو ہم عنقریب بیان کریں گے۔ اور مصنفؒ نے اس سے کوئی تعرض نہیں کیا اس لئے کہ اس میں بہت لمبی چوڑی باتیں ہیں جو اس مختصر کتاب کے مناسب نہیں کیسے مناسب ہو سکتی ہیں جب کہ یہ کتاب صرف مسائل پر مقصور ہے نہ کہ دلائل پر تو اعیان وہ چیز یعنی وہ ممکن ہیں جن کا قیام بالذات ہو، اس (اعیان) کو عالم کی قسم قرار دینے کے قرینہ ہونے کی وجہ سے، اور اس (عین) کے قائم بالذات ہونے کا مطلب متکلمین کے نزدیک یہ ہے کہ وہ بالذات متحیز (یعنی اشارہ حسی کے قابل) ہو، اس کا متحیز ہونا کسی دوسری چیز کے متحیز ہونے کا تابع نہ ہو، بخلاف عرض کے کہ اس کا متحیز ہونا اس جوہر کے متحیز ہونے کے تابع ہے جو (جوہر) اس (عرض) کا موضوع یعنی اسکا محل ہوتا ہے۔ جو (محل) اسکو قائم (اور باقی) رکھتا ہے اور عرض کے موضوع میں پائے جانے کا مطلب یہ ہے کہ اسکا وجود فی

نفس الحیۃ اسکا وہ وجود ہے جو موضوع ... ہے اور اسی وجہ سے اس (موضوع) سے (اسکا) انتقال ممتنع ہے۔ اس کے برخلاف جسم کا تحیز میں وجود ہے کیونکہ اس کا فی نفسہ وجود اور تحیز ہے اور اس کا تحیز میں وجود دیگر تحیز ہے۔ اور اسی وجہ سے جسم اس (تحیز) سے منتقل ہو سکتا ہے اور فلاسفہ کے نزدیک شی کے قائم بالذات ہونے کا مطلب اس کا ایسے محل سے مستغنی ہونا ہے جو اسکو قائم رکھے قرار رکھے۔ اور شی کے دوسرے شی کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب اس کا اس (دوسری شی) کے ساتھ ایسا خاص تعلق رکھنا ہے کہ اول نعت (وصف) ثانی منعوت بن سکے۔ چاہے متحیز اور قابل اشارہ حسی ہو جیسا کہ سواد جسم میں (کہ سواد اور جسم دونوں متحیز بمعنی اشارہ حسی کے قابل ہیں) یا متحیز نہ ہو جیسا کہ صفات باری اور مجردات میں ہے (کہ ان میں سے کوئی بھی متحیز نہیں)۔

تشریح: اذ هو اعيان واعراض. الخ یہ ایک توہم کا جواب ہے، وہ یہ کہ عالم کے حدوث پر کوئی دلیل ہے کہ آپ اس کو حادث کہتے ہیں؟

جواب یہ ہے کہ عالم یا اعیان یا اعراض ہوں گے اور یہ دونوں حادث ہیں اذ هو اعيان واعراض وكل ما هذا شانه فهو حادث فالعالم حادث۔

جمہور علماء یہاں تک کہ فلاسفہ کا یہ عقیدہ ہے کہ عالم منقسم ہے اعیان و اعراض کی طرف لیکن صرف ایک جماعت نے انکار کیا ہے اس وجہ سے مصنفؒ نے اس کی جانب التفات ہی نہیں کیا اور اس بات کو متفق علیہ قرار دیا۔ انکار کرنے والے دو بندے ہیں۔ ایک کا نام نظام اور دوسرے کا نام ابن کیسان ہے دونوں معتزلی ہیں۔ لانه قائم بذاته الخ یہاں معتزلی یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ کوئی چیز اپنے وجود میں غیر کی محتاج نہیں تو عین اور اگر محتاج ہے غیر کی تو عرض۔

وكل منهما حادث الخ شارحؒ نے کہا کہ دونوں حادث ہیں اور شارح رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اگر میں یہاں پر دلائل شروع کرلوں تو بہت لمبا چوڑا بحث شروع ہو جائے گا جبکہ یہاں تو مسائل بیان کیے جاتے ہیں نہ کہ دلائل۔

فالاعيان الخ اس سے پہلے کہا کہ عالم اعیان و اعراض دو اقسام ہوا اب تفصیل بتا رہا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ اعیان جمع ہے۔ آگے تعریف ہے چاہیے تھا کہ آپ مفرد کا صیغہ لاتے کیونکہ تعریف ماہیت کی ہوتی ہے اور جمع کے ذریعے افراد کو اشارہ کیا جاتا ہے؟ جواب: یہ ہے کہ یہاں اعیان پر الف لام داخل ہے جو کہ جنسی ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ الف لام جنسی سے جمعیت ختم ہو جاتی ہے لہذا اب تعریف مفرد کی ہو رہی ہے نہ کہ جمع کی۔ **ما له قيام الخ** عین: اس کو کہا جاتا ہے جس کے لئے قیام بذاتہ ہو اور ما عبارت ممکن سے اس وجہ سے ہے کہ ما واجب، موجود اور ممتنع وغیرہ تک سب کو شامل ہے، تو ممکن اس وجہ سے لیا کہ یہ اعیان قسم ہے عالم کی اور عالم ممکن ہے تو ما عبارت ہے ممکن سے۔

بقرينة جعله یعنی ہم نے جو لفظ ما سے ممکن مراد لیا ہے اس پر قرینہ اعیان کو اس عالم کی قسم قرار دینا ہے جو ممکنات کے قبیل سے ہے۔

ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين الخ یہاں شارح رحمۃ اللہ قائم بالذات اور قائم بالغیر کے معنی اور اختلاف کو اس انداز سے بیان کرنا چاہتے ہیں کہ ثمرہ اختلاف سامنے آجائے۔

متکلمین کے نزدیک حیز اور مکان دونوں ایک ہی چیز ہے اور تحیز کے معنی کسی چیز کا حیز اور مکان میں ہونے کے ہیں اور جو چیز بالذات کسی مکان میں ہوگی لازمی طور پر وہ اس قابل ہوگی کہ اس کی طرف اشارہ حسی کیا جائے اور اس طرح کا محسوس اشارہ اسی چیز کی طرف کیا جا سکتا ہے جو دکھائی دے اور جو قائم بالغیر ہو مثلاً غم، خوشی وغیرہ اس کی جانب اشارہ حسی ناممکن ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ جس کو اشارہ حسی ہو سکتا ہو اُسے عین کہا جاتا ہے اور اس تعریف پر متکلمین تین فوائد مرتب کرنا چاہتے ہیں۔ (۱) اللہ کی ذات عین نہیں کیونکہ عین وہ ہوگا جس کو اشارہ حسیہ کیا جا سکتا ہو اور اللہ کی ذات مشار الیہ نہیں۔

(۲) اللہ کی صفات اعراض نہیں لہذا اس تعریف کی رو سے ذات باری تعالیٰ اور صفات باری تعالیٰ عالم سے خارج ہوں گی کیونکہ ذات باری تعالیٰ اور صفات باری تعالیٰ نہ متحیز بالذات ہیں اور نہ بالغیر، لہذا عالم سے خارج ہیں کیونکہ عالم اعیان اور اعراض میں منحصر ہے۔

(۳) متکلمین کے نزدیک ایسی موجودات ثابت نہیں جن کو مجردات کہا جاتا ہے کیونکہ نہ وہ مادی ہیں

اور نہ ہی اشارہ حسیہ کے قابل ہیں لہٰذا نہ وہ جسم ہیں اور نہ کسی مکان میں ہیں جیسا کہ عقول عشرہ وغیرہ، لہٰذا اسی تعریف کی رو سے متکلمین نے فلاسفہ کی تردید کی۔

وعند الفلاسفۃ: اب فلاسفہ کا مذہب ذکر کر رہے ہیں کہ قائم بالذات وہ ہے کہ وہ اپنے وجود میں کسی محل کا محتاج نہ ہو کہ بس اس سے ہٹ کر موجود ہو اور اس کے لئے مستقل اور علیحدہ وجود نہ ہو مثلاً پتھر اور اگر محتاج ہو تو عرض ہے۔ فلاسفہ کا مقصود اس تعریف سے یہ ہے کہ ان کے نزدیک باری تعالیٰ عین ہے جو کہ عالم کی ایک قسم ہے۔ متکلمین کے نزدیک چونکہ عالم حادث ہے لہٰذا فلاسفہ کی تردید ہوگئی۔ فلاسفہ کا کہنا ہے کہ اللہ کی ذات قائم بالذات ہو کر عالم کا ایک حصہ ہے، اللہ کی صفات عرض ہو کر عالم کا ایک حصہ ہے اور مجردات ثابت ہیں متکلمین نے مذکورہ تعریف سے فلاسفہ کے تینوں نظریات باطل کر دیئے۔

اس تفصیل سے اختلاف کا یہ سبب سمجھ میں آتا ہے کہ فلاسفہ قائم بالذات کی جو تعریف کرتے ہیں اس کے ذات واجب پر صادق آنے کی وجہ سے اس کا عین اور جوہر ہونا لازم آتا ہے اور قائم بالغیر کی جو تعریف کی ہے وہ صفات پر صادق آنے کی وجہ سے ان کا عرض ہونا لازم آتا ہے اور متکلمین کے نزدیک اعیان اور اعراض سب حادث ہیں اس لئے مذکورہ تعریف کی رو سے ذات اور صفات باری تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آتا ہے لہٰذا متکلمین نے اس تعریف سے اختلاف کرتے ہوئے قائم بالذات اور قائم بالغیر کی ایسی تعریف کی جس سے نہ ذات باری تعالیٰ کا عین ہونا لازم آئے اور نہ صفات باری تعالیٰ کا عرض ہونا لازم آئے۔ چونکہ فلاسفہ کے نزدیک تمام اعیان حادث نہیں ہیں اس لئے انہوں نے ذات باری تعالیٰ پر قائم بالذات اور عین کی تعریف صادق آنے میں کوئی حرج محسوس نہیں کیا اور فلاسفہ تو صفات باری تعالیٰ کے قائل ہی نہیں لہٰذا ان پر قائم بالغیر اور عرض کی تعریف صادق آنے میں کوئی مضائقہ ان کے نزدیک نہیں۔

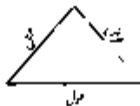
﴿وهو اي ما له قيام بذاته من العالم إما مركب من جزئين فصاعدا عندنا وهو الجسم وعند البعض لا بد له من ثلاثة اجزاء ليتحقق الابعاد الثلاثة اعني الطول والعرض والعمق وعند البعض من ثمانية اجزاء ليتحقق تقاطع الابعاد الثلاثة على زوايا قائمة وليس هذا نزاعاً لفظياً راجعاً الى الاصطلاح حتى يدفع بان لكل احد ان يصطلح على ما شاء بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفي فيه مجرد

نکالا ہے کہ والاولیٰ رجوع الضمیر الی العین التی فی الاعیان کہ یہ دفع اعتراض ہے کہ ھو ضمیر یہاں راجع ہے قائم بذاتہ کو تو قائم بذاتہ تو تعریف ہے حالانکہ ضمیر راجع ہوتا ہے مقسم کو؟

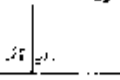
جواب: بالذات قیام بذاتہ یہ تعریف ہے اور عین معرف ہے اور معرف اور تعریف دونوں کا رجع ایک جانب ہے پھر دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جب معرف اور تعریف کا رجع ایک ہی چیز کو ہو پھر بہتر تو یہ تھا کہ معرف کو راجع ہو جواب یہ ہے کہ قیام لذاتہ قریب ہے اور رجع قریب کو اولیٰ ہوتا ہے۔

من العالم الخ یہاں سے بعض شارحین یہ بیان کرتے ہیں کہ من العالم کا مقصد واجب سے احتراز ہے کیونکہ وہ بھی قائم بالذات ہے لیکن یہ بات ٹھیک اس لئے نہیں کہ وہاں پہ ہم نے تو تحقیق سے عبارت یہ تھا اور واجب الوجود سے احتراز کیا تھا بہذا اس کا مقصد بس وضاحت ہی ہے اور کچھ نہیں۔

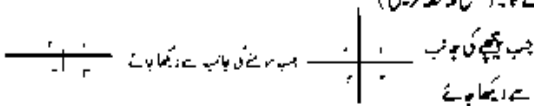
من جزئین فصاعداً یہاں سے بتلانا مقصود ہے کہ جسم کے لئے کم سے کم مقدار دو اجزاء ہیں۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ عین یا مرکب ہوگا یا غیر مرکب اگر مرکب ہو تو یہ جسم ہے اور اگر غیر مرکب ہو تو جوہر اور جزء الذی لا یتجزی ہے اب اس بات میں اختلاف ہے کہ مرکب کے لئے کم از کم کتنے اجزاء چاہئے تو (۱) مذہب یہ ہے کہ کم از کم دو اجزاء چاہئے یہی جمہور اشاعرہ کا قول ہے۔ (۲) کم از کم تین اجزاء چاہئے یہ بعض اشاعرہ کا قول ہے۔ (۳) آٹھ اجزاء ہونی چاہئے یہ بعض معتزلہ کا قول ہے جو دو اجزاء کافی سمجھتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر دو ایسے مرکب مجموعے ہوں جن میں ہر ایک دو اجزاء سے مرکب ہو تو اگر ان میں سے ایک پر ایک جز بڑھا دیا جائے تو اس کو دوسرے کے مقابلے میں اجسم کہا جائے گا اس کا مطلب یہ ہے کہ نفس جسمیت کے لئے دو اجزاء کافی ہیں اس تیسرے جزء سے جسمیت میں زیادتی ہوگئی۔ اور بعض اشاعرہ تین کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ اول دو جزء ایک دوسرے کے برابر رکھے جائیں تو جو بعد ان دونوں کے ملنے سے پیدا ہوگا وہ طول کہلائے گا اور تیسرا جزء ان دونوں کے متصل پر رکھا جائے تو اس سے جو بعد پیدا ہوگا وہ عرض کہلائے گا اور جو بعد متصل کے اوپر والے جزء کو نیچے کے دائیں جزء سے ملانے سے پیدا ہوگا وہ عمق کہلاتا ہے۔ فقط

طول، عرض، عمق ہو وہ جسم ہوتا ہے۔

یہ بات قابلِ غور ہے کہ عرف میں جو بُعد سب سے بڑا ہوتا ہے اس کو طول اور جو سب سے کم اس کو عمق اور جو متوسط ہو اس کو عرض کہا جاتا ہے لیکن یہاں پہ معنی مراد نہیں بلکہ طول سے وہ بُعد مراد ہے جو اولاً فرض کیا جائے اور عرض سے مراد جو ثانیاً فرض کیا جائے اور عمق سے مراد جو ثالثاً فرض کیا جائے۔ اور بعض معتزلہ ابوعلی جبائی وغیرہ نے جسم کی تعریف ایسے جوہر سے کی ہے جس میں ابعاد ثلاثہ کا زاویہ قائمہ بناتے ہوئے ایک دوسرے کو کاٹ کر گزرنا متحقق ہو۔ شکل ملاحظہ فرمائیں۔

زاویہ قائمہ

اعنی الطول والعرض والعمق الخ اب آگے ان کا مذہب بتاتے ہیں۔ دو اجزاء کو ایک دوسرے کے برابر رکھنے سے جو پہلا بعد حاصل ہوگا وہ طول کہلائے گا پھر دونوں اجزاء کو متصل کے پاس ایک جزء اوپر کی جانب میں اور ایک نیچے کی جانب میں رکھنے سے دوسرا بعد حاصل ہوگا جو پہلے بعد کو اس طرح کاٹتے ہوئے گزرے کہ اس سے چار زاویہ قائمہ بن جائیں۔ یہ دوسرا بعد عرض کہلائے گا اسی طرح پھر ان چاروں اجزاء کے اوپر دوسرے چار اجزاء فرض کرنے سے جو تیسرا بعد اول الذکر دونوں ابعاد کو کاٹتے ہوئے گزرے وہ عمق کہلائے گا۔ (شکل ملاحظہ کریں)

جب پیچھے کی جانب سے دیکھا جائے

جب سامنے کی جانب سے دیکھا جائے

لہٰذا چار اجزاء سامنے سے اور چار اجزاء پیچھے جن کا مجموعہ آٹھ بنتا ہے۔

ولیس هذا نزاعاً لفظیاً الخ یہاں سے اعتراض کا جواب اشارہ کرتے ہیں کسی نے کہا کہ یہ نزاع لفظی اصطلاحی ہوگی؟ جواب: نہیں یہ نزاع لفظی اصطلاحی نہیں ہے بلکہ عرفی اور لغوی ہے جس کا دوسرا نام معنوی ہے۔ جو اس کے قائل ہیں وہ دو کو کافی مانتے ہیں اور تین والے تین کو اور آٹھ والے آٹھ اجزاء کو کافی سمجھتے ہیں لہٰذا نزاع اصطلاحی نہیں بلکہ لغوی اور عرفی ہے۔ نزاع لفظی کی دو قسمیں ہیں ایک وہ نزاع لفظی جس کا تعلق اصطلاح سے ہو اور دوسرا وہ نزاع لفظی جس کا تعلق عرف اور لغت سے ہو اور یہ

دوسرے کا نام تفضیلی بھی ہے۔

ولہ نظر الخ غرض یہاں پر شارح رحمۃ اللہ علیہ کا اعتراض ہے اس جماعت پر جو جسم کے لئے دو اجزاء کافی مانتے ہیں کہ آپ نے کہا کہ ایک طرف دو اجزاء ہوں دوسرے جانب تین تو کہا جاتا ہے کہ یہ جسم دوسرے جسم سے بڑا ہے شارحؒ کہتے ہیں کہ اجسم بمعنی زیادہ موٹائی والا یہ صفت ہے اور جسم یہ اسم جامد اور ذات ہے اور ہم بحث جامد سے کرتے ہیں اور اجسم افعل کا وزن اور صیغہ اسم تفضیل کا ہے ہم اسم تفضیل سے بحث نہیں کرتے بلکہ اسم جامد سے کرتے ہیں خلاصہ کلام یہ کہ بحث غیر مشتق کی ہو رہی ہے اور تم مشتق کی طرف چلے گئے۔ اور مذہب اول کے بطلان کی وجہ اس سے بھی معلوم ہوتی ہے کہ پہلے والے مذہب کے ساتھ دلیل ذکر کی گیا اور پھر اس دلیل کی ابطال کیا جبکہ بقیہ دونوں اجزا کی ابطال کی دوسری دلیل پیش کیا۔

﴿او غیر مرکب کالجوھر بمعنی المتحیز الذی لا یقبل الانقسام لا فعلا ولا وھما ولا فرضا وھو الجزء الذی لا یتجزی ولم یقل وھو الجوھر احترازا عن ورود المنع بان ما لا یترکب لا ینحصر عقلا فی الجوھر بمعنی الجزء الذی لا یتجزی بل لا بد من ابطال الھیولی والصورۃ والعقول والنفوس المجردۃ لیتم ذالک وعند الفلاسفۃ لا وجود للجوھر الفرد اعنی الجزء الذی لا یتجزی وترکب الجسم انما ھو من الھیولی والصورۃ۔﴾

ترجمہ: یا (وہ ممکن جو قائم بالذات ہے) غیر مرکب ہوگا جیسے جوہر ہے یعنی وہ عین جو فعلاً وہماً اور فرضاً کسی طرح بھی تقسیم کے قابل نہ ہو اور وہ جز لا یتجزیٰ ہے۔ اور (مصنف نے) وھو الجوھر نہیں کہا اس اعتراض کے وارد ہونے سے بچنے کے لئے کہ جو عین مرکب نہ ہو وہ عقلاً جوہر بمعنی جز لا یتجزیٰ میں منحصر نہیں بلکہ ہیولیٰ اور صورت و عقول مجردہ اور نفوس مجردہ کا ابطال ضروری ہے تاکہ یہ (حصر) درست ہو اور فلاسفہ کے نزدیک جوہر فرد یعنی جز لا یتجزیٰ کا وجود نہیں اور جسم کی ترکیب محض ہیولیٰ اور صورت سے ہے۔

تشریح: او غیر مرکب الخ یہ عین یعنی ممکن قائم بالذات کی دوسری قسم ہے مصنفؒ نے عین غیر

مرکب کی مثال میں جوہر کو پیش کیا ہے، اور جوہر سے مراد جوہر فرد ہے۔ جس کو جزء لا یتجزی بھی کہتے ہیں جیسا کہ شارح نے تفسیر کی ہے۔

بمعنی العین الخ یہ جوہر کی تفسیر ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جوہر سے مراد وہ عین ہے جو غایت صغر کی وجہ سے کسی طرح بھی مزید تقسیم کے قابل نہ ہو، نہ اس کی تقسیم فعلی ہو سکے، نہ تقسیم وہمی اور نہ تقسیم فرضی۔ تقسیم فعلی سے مراد تقسیم حسی ہے۔ یعنی ایسی تقسیم جس کے نتیجہ میں خارج میں بالفعل اجزاء موجود ہو جائیں۔ پس اگر یہ تقسیم دھار دار آلہ کے ذریعہ ہوئی ہے تو تقسیم قطعی ہے اور اگر کسی سخت اور ٹھوس جسم کی ٹکر سے ہوئی ہے تو تقسیم کسری ہے اور اگر جھٹکا دینے سے ہوئی ہے تو تقسیم خرقی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تقسیم فعلی ان تینوں تقسیمات کو شامل ہے کیونکہ ان تینوں تقسیمات کے نتیجہ میں خارج میں بالفعل اجزاء کا وجود ہوتا ہے۔ اس لئے تقسیم فعلی کی نفی سے تینوں تقسیمات کی نفی ہو گی۔

اور اگر تقسیم کے نتیجہ میں خارج میں بالفعل اجزاء کا وجود نہ ہو تو وہ تقسیم وہمی وفرضی ہے تقسیم وہمی قوت واہمہ کی مدد سے ہوتی ہے اور تقسیم فرضی تقسیم عقلی کو کہتے ہیں تقسیم وہمی اور فرضی کے درمیان فرق یہ ہے کہ تقسیم وہمی چونکہ قوت واہمہ کا فعل ہے اور قوت واہمہ جسمانی ہے اور قوائے جسمانیہ کے افعال متناہی ہوتے ہیں اس بناء پر تقسیم وہمی متناہی ہوتی ہے اور تقسیم عقلی ایں معنی غیر متناہی ہے کہ عقل کسی چیز کی تقسیم کرتے کرتے کسی ایسے حد پر نہیں پہنچے گی جہاں اس کا ٹھہر جانا واجب ہو اور اس سے آگے بڑھنا یعنی اس شی کی مزید تقسیم کرنا اس کے لئے ناممکن ہو اگر چہ عقل کی غیر متناہی تقسیمات اور ان کے نتیجہ میں غیر متناہی اجزاء کا بالفعل وجود نہیں ہے اور غیر متناہی تقسیمات کو بالفعل موجود کرنے سے وہم کی طرح عقل بھی عاجز ہے اسی بناء پر بعض لوگوں نے تقسیم وہمی اور فرضی کے درمیان کوئی فرق بیان نہیں کیا۔

ولم یقل وھو الجوھر الخ یعنی مصنف نے جس طرح عین مرکب کے بارے میں فرمایا تھا، "وھو الجسم" اسی طرح یہاں عین غیر مرکب کے بارے میں وھو الجوھر نہیں فرمایا بلکہ کالجوھر فرمایا اس لئے کہ وھو الجوھر فرمانے سے معلوم ہوتا ہے کہ عین غیر مرکب جوہر فرد یعنی جزء لا یتجزی ہی میں منحصر ہے ایسی صورت میں حکماء کی طرف سے اعتراض وارد ہوتا کہ عین غیر مرکب جوہر فرد ہی میں منحصر نہیں ہے بلکہ ہیولی اور صورت اور عقول ونفوس مجردہ بھی عین غیر مرکب ہیں۔ لہذا یا تو حصر کا دعوی واپس لو

یا ہیولی اور صورت و عقول و نفوس کا وجود باطل کر دو تا کہ تمہارا حصر کا دعویٰ درست ہو جائے۔

مصنف نے اس اعتراض اور ہیولی وغیرہ کے ابطال کے چکر میں پھنسنے سے بچنے کے لئے "وھو الجوھر" کے بجائے "کالجوھر" فرما یا یعنی جوھر کو بطور مثال ذکر فرمایا۔

لیتم ذالك الخ ذالک کا مشار الیہ حصر مذکور ہے۔ وعند الفلاسفة الخ فلاسفہ سے مراد مشائیین یعنی ارسطو اور اس کے متبعین مراد ہیں جو جوہر فرد یعنی جزء لا یتجزیٰ کا ابطال کرتے ہیں اور جسم کو ہیولی اور صورت جسمیہ سے مرکب مانتے ہیں۔

ہیولی: فلاسفہ کے نزدیک اس جوہر کا نام ہے جو مختلف صورتیں اور شکلیں اختیار کرتا ہے مگر اس میں کچھ تغیر نہیں ہوتا جیسا کہ لوہا کبھی بندوق اور توپ کی صورت میں اور کبھی چھری یا چاقو کی شکل میں ہوتا ہے مگر مادہ سب کا ایک ہے تو جو جوہر ان تمام صورتوں میں جاری اور ساری ہے وہ ہیولیٰ ہے اور جو کیفیت ایک شئ کو دوسرے سے ممتاز کرتی ہے وہ صورت کہلاتی ہے۔

صورۃ: یہ وہ جوہر ہے جو ہیولیٰ میں حلول کرتا ہے اس لئے اس کو حال اور ہیولیٰ کو محل کہتے ہیں۔

﴿ والتفصیل فی کتب الحکمة واقوی ادلة اثبات الجزء انه لو وضع کرة حقیقیة علی سطح حقیقی لم تماسه الا بجزء غیر منقسم اذلو تماسه بجزئین لکان فیها خط بالفعل فلم تکن کرة حقیقیة ﴾۔

ترجمہ: اور اثبات جزء لا یتجزیٰ کی قوی تر دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی حقیقی کرہ کسی حقیقی سطح پر رکھا ہوئے تو وہ کرہ اس سطح سے صرف ایک نا قابل تقسیم جز کے ذریعے اتصال کریگا کیونکہ اگر وہ دو جزء کے ذریعہ اس سطح سے اتصال کریگا تو اس میں بالفعل خط ہونا لازم آئے گا پھر وہ حقیقی کرہ نہیں ہوگا۔

تشریح: واقوی ادلة اثبات الخ بحث یہ جاری تھا کہ فلاسفہ جزء الذی لا یتجزیٰ کو نہیں مانتے اور متکلمین جزء الذی لا یتجزیٰ ثابت کرتے ہیں یہاں شارح رحمۃ اللہ علیہ جزء الذی لا یتجزیٰ کے اثبات پر تین دلائل پیش کرتے ہیں۔

اس پہلی دلیل کو سمجھنے سے پہلے ایک مقدمہ ذہن نشین کر لیں کرہ لغت میں گیند کو کہا جاتا ہے اور اصطلاح میں کرہ سے مراد ایسا جسم مستدیر ہے جس کا احاطہ صرف ایک سطح سے ہو اور جس کے اندر بالکل

وسط میں جو نقطہ فرض کیا جائے اس نقطے سے سطح کی طرف نکلنے والی ساری خطوط برابر ہوں۔ اور سطح مستوی اس سطح کو کہا جاتا ہے جس پر خطوط مستقیمہ فرض کرنا ممکن ہو اگر ان پر نقطے فرض کیے جائیں تو سارے نقطے ایک ہی سیدھ میں واقع ہوں اور جس چیز میں جتنی کرویت ہوگی اتنی ہی اس کا کم حصے کا اتصال سطح سے ہوگا۔

اب دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی کرہ حقیقی جس کے لئے کوئی نقطہ نہیں ہوتا کسی سطح مستوی پر رکھا جائے تو اس کرہ کا جتنا حصہ اس سے اتصال کرے گا وہ حصہ ناقابل تقسیم ہوگا اور وہی ناقابل تقسیم حصہ جزئ الذی لا یتجزی کہلاتا ہے۔ کیونکہ اگر وہ حصہ قابل تقسیم ہوگا تو اس کے دو اجزاء ہوں گے جن کے باہم ملنے سے بالفعل خط وجود میں آتا ہے حالانکہ کرہ میں خط کا وجود بالفعل محال ہے اس لئے کرہ کا سطح سے اتصال ایک ناقابل تقسیم جز سے ہوگا جس کا دوسرا نام جز لا یتجزی ہے۔

﴿واشهرها عند المشائخ وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسما لا الى نهاية لم تكن الخردلة اصغر من الجبل لان كلا منهما غير متناهي الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها وذالك انما يتصور في المتناهي والثاني ان اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته والا لما قبل الافتراق فالله تعالى قادر على ان يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزى لان الجزء الذي تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزمت قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وان لم يمكن ثبت المدعى﴾۔

ترجمہ: اور ان دلائل میں مشہور تر دلیل مشائخ (اشاعرہ) کے نزدیک دو ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر ہر عین غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتا تو رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا نہ ہوتا کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک غیر متناہی اجزاء والا ہوتا اور بڑا ہونا اور چھوٹا ہونا اجزاء کے قلیل ہونے اور کثیر ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور یہ (قلیل یا کثیر ہونا) صرف متناہی میں متصور ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جسم کے (اندر) اجزاء کا اجتماع جسم کی ذات کے تقاضے سے نہیں ہے ورنہ وہ افتراق کو قبول نہ کرتا تو اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہیں کہ وہ جزء لا یتجزی کی حد تک اس کے اندر افتراق پیدا فرما دیں اس لئے کہ جو جزء ہم دونوں فریق کے مابین متنازع فیہ ہے۔ اگر اس کا افتراق ممکن ہو تو

دفع عجز کے لئے اس پر اللہ تعالیٰ کا قادر ہونا لازم آئے گا اور اگر (افتراق ممکن) نہیں ہے تو مدعا ثابت ہے۔

تشریح: **واشهرها عند المشائخ الخ** یہاں سے شارح اثبات جزء الذی لا یتجزی کے دلائل میں سے مشہور ترین دلائل بیان فرماتے ہیں۔

الاوّل انه کان الخ پہلی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر ہر جسم غیر متناہی تقسیم قبول کرے تو پھر کوئی بھی ایسا جسم نہیں رہے گا جس کی تقسیم متناہی ہو کر مزید تقسیم نہ ہو تو پھر رائی کے دانہ کا پہاڑ سے چھوٹا نہ ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ رائی کا دانہ اور پہاڑ دونوں جسم ہیں اور ہر جسم کی تقسیم غیر متناہی ہونے کے قاعدہ سے یہ دونوں بھی غیر متناہی ہوں گے۔ اس بناء پر رائی کے دانہ کے غیر متناہی اجزاء پہاڑ کے غیر متناہی اجزاء سے کم نہیں ہوں گے تو رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا بھی نہ ہوگا۔ حالانکہ رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا نہ ہونا بداهۃً باطل ہے لہذا ہر جسم کی تقسیم کا غیر متناہی ہونا بھی باطل ہے۔

والعظم والصغر الخ اور چھوٹا بڑا ہونا اجزاء کے اعتبار سے ہے جس کے اجزاء دوسرے کے اجزاء سے زیادہ ہوں وہ بڑا ہے اور جس کے اجزاء دوسرے کے اجزاء سے کم ہوں وہ چھوٹا ہے۔ **وذلك انما يتصور بالمتناهی** چھوٹا اور بڑا متصور ہونا متناہی الاجزاء میں ہے کیونکہ اگر ان کے اجزاء متناہی نہ ہوں تو پھر اس کا تصور بھی نہ ہوگا۔

والثانی ان اجتماع اجزاء الجسم الخ دوسری دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جسم کے اندر اجزاء کی اجتماعیت ذاتی نہیں ہے اگر یہ اجتماعیت ذاتی ہوتی تو پھر **لما قبل الافتراق** یعنی جسم کے اجزاء افتراق قبول کرتا ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہ اجتماعیت ذاتی نہیں جب جسم افتراق قبول کرتا ہے تو پھر اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہے کہ وہ جسم میں ممکنہ افتراقات اور تقسیمات کو بالفعل موجود کر دیں اور تقسیم کرتے کرتے ایسے جزء پر پہنچا دیں کہ پھر کوئی تقسیم باقی نہ رہے یہی آخری جزء جزء الذی لا یتجزی ہے۔ اب اگر اس کو دوبارہ تقسیم کرنا ممکن ہو تو پھر اللہ تعالیٰ کے عجز رفع کرنے کے لئے اس کا تقسیم کرنا ہوگا جو خلاف مفروض ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ تحت القدرت ممکنہ تمام تقسیمات پر قادر ہے لیکن اس جزء کی مزید تقسیم ممکن نہیں تو یہی جزء الذی لا یتجزی ہے اور ہمارا مدعا ثابت ہے۔

﴿والکل ضعيف اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها في المحل ليس الحلول السرياني حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل﴾۔

ترجمہ: اور یہ سب (دلائل) کمزور ہیں پہلی دلیل تو اس لئے کمزور ہے کہ وہ صرف نقطہ کے ثبوت پر دلالت کرتی ہے اور وہ (نقطہ کا ثبوت) جزء لا یتجزی کے ثبوت کو مستلزم نہیں ہے اس لئے کہ نقطہ کا اپنے محل میں حلول سریانی نہیں ہوتا کہ اس کے غیر منقسم ہونے سے اس کے محل کا غیر منقسم ہونا لازم آئے۔

تشریح: والکل ضعیف الخ یہاں سے شارح متکلمین کے دلائل کو ضعیف قرار دیتے ہیں جن کو متکلمین نے اقویٰ الادلہ اور اشہرہا سے تعبیر کیا ہے وہ سب ضعیف ہیں۔

اما الاول الخ پہلی دلیل کا وجہ ضعف یہ ہے کہ متکلمین نے جو دلیل بیان کی ہے اس سے نقطہ ثابت ہوتی ہے جزء الذی لا یتجزی ثابت نہیں ہوتا ہے۔ نقطہ ناقابل تقسیم عرض ہے اور جزء الذی لا یتجزی ناقابل تقسیم جوہر ہے اس دلیل سے تو نقطہ کا ثبوت ہوا جو کہ عرض ہے نہ جزء الذی لا یتجزی کا۔ اور نقطے کی ثبوت سے جزء الذی لا یتجزی کا ثبوت نہیں ہوتا کیونکہ نقطہ کا اپنے محل یعنی خط کے اندر حلول سریانی نہیں ہوتا کہ اس کے ناقابل تقسیم ہونے سے اس کے محل یعنی جوہر کا ناقابل تقسیم ہونا لازم آئے کیونکہ نقطہ اپنے محل یعنی خط کا منتہا ہوتا ہے خط کے ہر ہر جزء میں موجود نہیں ہوتا لہذا نقطے کا ثبوت جزء الذی لا یتجزی کو مستلزم نہیں ہوگا۔ حلول کی دو قسمیں ہیں حلول سریانی، حلول طریانی۔ حلول سریانی اس حلول کا نام ہے جس کے اندر حال اپنے محل کے ہر ہر جز میں موجود ہوتا ہے جیسے کہ پتے کی سبزی یا دودھ کی سفیدی۔ حلول طریانی وہ ہے جو ایسا نہیں ہوتا ہے جیسا کہ نقطے کا حلول خط میں۔

﴿واما الثاني والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون بان الجسم مؤلف من اجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به لا باعتبار كثرة الاجزاء وقلتها والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء وادلة النفي ايضا فلا تخلو عن ضعف

ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدي الى قدم العالم ونفي حشر الاجسام وكثير من الاصول الهندسية المبنى عليها دوام حركات السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها.﴾

ترجمہ: رہی دوسری اور تیسری دلیل (جو مشہور ترین دلائل میں اول اور ثانی ہے) تو وہ اس لئے ضعیف ہے کہ فلاسفہ یہ نہیں کہتے کہ جسم بالفعل اجزاء سے مرکب ہے اور وہ اجزاء غیر متناہی ہیں (یہ تو نظام معتزلی کا مذہب ہے) بلکہ فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ جسم غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتا ہے اور اس میں اجزاء کا اجتماع ہرگز نہیں ہے۔ اور چھوٹا بڑا ہونا صرف اس مقدار کے اعتبار سے ہوتا ہے کہ جسم کے ساتھ قائم ہے نہ کہ اجزاء کے قلیل اور کثیر ہونے کے اعتبار سے اور جسم کی غیر متناہی تقسیم ممکن ہے۔ لہٰذا تقسیم جزء لا یتجزی کو مستلزم نہیں ہوگی۔ رہے جزء لا یتجزی کی نفی کے دلائل (جو فلاسفہ پیش کرتے ہیں) تو وہ بھی ضعف سے خالی نہیں اسی وجہ سے امام رازی اس مسئلہ میں توقف کی جانب مائل ہیں۔ پھر اگر یہ پوچھا جائے کہ (عقائد کے باب میں) اس اختلاف کا کوئی فائدہ ہے؟ تو ہم کہیں گے ہاں! جزء لا یتجزی کو ثابت کرنے میں فلاسفہ کی بہت سی گمراہیوں (اور خلاف شرع) باتوں مثلاً ہیولیٰ اور صورت جسمیہ کے اثبات سے نجات ہے جو عالم کے قدیم ہونے اور حشر اجسام کے انکار کی طرف لے جاتا ہے اور بہت سے ایسے اصول ہندسیہ سے نجات ہے جن پر آسمانوں کی حرکات کا دائمی ہونا اور ان پر خرق والتیام کا ممتنع ہونا موقوف ہے۔

تشریح: واما الثانی والثالث الخ یہاں پر شارح دلیل ثانی اور ثالث کی تردید کر رہے ہیں۔ اثبات جزء کی دوسری اور تیسری دلیل مستدل کے اس گمان پر مبنی تھی کہ فلاسفہ کے نزدیک ہر جسم کی تقسیم بایں معنی غیر متناہی ہے کہ ان کے نزدیک وہ غیر متناہی اجزاء سے بالفعل مرکب ہے حالانکہ یہ فلاسفہ کا نہیں بلکہ نظام معتزلی کا مذہب ہے اس لئے شارح نے مستدل کی غلط فہمی کے ازالہ کے لئے فلاسفہ کا مسلک بیان کیا کہ فلاسفہ جسم کے اندر بالفعل اجزاء کے موجود ہونے اور ان کے غیر متناہی ہونے کے قائل نہیں ہیں بلکہ فلاسفہ کے نزدیک ہر جسم فی نفسہ متصل واحد بغیر کسی جوڑ کے ہے۔ اس میں بالفعل اجزاء کا اجتماع نہیں

ہے اور اس کے غیر متناہی تقسیم کو قبول کرنے کا مقصد یہ ہے کہ اس کی تقسیم کسی ایسی حد اور منتہی پر نہیں پہنچتی کہ اس کے بعد پھر تقسیم نہ ہو سکے۔ یہ مطلب نہیں کہ اس کے اندر بالفعل غیر متناہی اجزاء موجود ہیں جن کی طرف بالفعل غیر متناہی تقسیم ہوتی ہے اور جب جسم کے اندر بالفعل غیر متناہی اجزاء ہونا جس پر دوسرا اور تیسرا استدلال مبنی ہے فلاسفہ کا مذہب نہیں ہے تو فلاسفہ کے مقابلہ میں دوسرا اور تیسرا استدلال درست نہیں ہوگا۔

والتفاوت بالعظم والصغر الخ دلیل ثانی میں یہ بات کہی گئی تھی کہ ایک جسم کے دوسرے جسم کے مقابلے میں بڑا اور چھوٹا ہونے کا مدار اجزاء کی قلت اور کثرت پر ہے۔ اس کو رد کرتے ہوئے کہہ رہے ہیں کہ جسم اس مقدار کی وجہ سے بڑا اور چھوٹا ہوتا ہے جو اس کے ساتھ قائم ہے۔ اجزاء کی کثرت اور قلت بڑا اور چھوٹا ہونے کا سبب نہیں ہے۔ اس کی واضح مثال یہ ہے کہ روئی کی جب دھنائی کی جاتی ہے تو اجزاء میں سے کسی اضافہ اور زیادتی کے بغیر جسم بڑا ہو جاتا ہے اور دھنی ہوئی روئی کو دبا دیا جائے تو اجزاء میں کمی نہ ہونے کے باوجود جسم چھوٹا ہو جاتا ہے۔

والافتراق ممکن الخ یہ تیسری دلیل کا رد ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ جسم کے اندر ممکنہ تمام تقسیمات پر اللہ تعالیٰ کا قادر ہونا جزء لا یتجزیٰ کو اس وقت مستلزم ہوتا جب یہ تقسیمات کسی حد پر پہنچ کر ٹھہر جاتیں کہ اس کے بعد پھر کوئی تقسیم نہ ہوتی ہو لیکن جسم کی تقسیم کی کوئی انتہاء نہیں ہے حق تعالیٰ کی قدرت تقسیم کے جس مرتبہ پر پہنچے گی اس سے آگے بھی تقسیم ممکن ہوگی لہذا جزء لا یتجزیٰ ثابت نہیں ہوگا۔

نعم الخ یعنی اگر جزء لا یتجزیٰ کو ثابت نہ مانا جائے تو جسم کی ترکیب ہیولیٰ اور صورت جسمیہ سے ماننی پڑے گی اور ہیولیٰ اور صورت جسمیہ کا اثبات عالم کے قدیم ہونے اور عقیدہ حشر کے انکار کو مستلزم ہے۔ وجہ استلزام یہ ہے کہ جب ہیولیٰ کو ثابت مانیں گے تو اس کو قدیم بھی ماننا ہوگا اس لئے کہ فلاسفہ کے نزدیک ہر حادث مسبوق بالمادہ ہوتا ہے اس قاعدہ کے تحت ہیولیٰ اگر حادث ہوگا تو وہ بھی مسبوق بالمادہ ہوگا کیونکہ اپنے حادث ہونے سے پہلے کوئی مادہ ہوگا وہ مادہ بھی حادث ہونے کی وجہ سے مسبوق بالمادہ ہوگا اور وہ تیسرا مادہ بھی مسبوق بالمادہ ہوگا۔ یعنی اس سے پہلے کوئی اور مادہ ہوگا۔ علی ہذا القیاس حادث ماننے کی وجہ سے تسلسل محال لازم آئے گا۔ لہذا حادث ہونا محال ہوا اور جب ہیولیٰ کا حادث ہونا محال ہے

تو ہیولی قدیم ہوا اور چونکہ ہیولی اور صورت جسمیہ لازم و ملزوم ہیں ایک دوسرے کے بغیر ان کا وجود نہیں ہوتا۔ لہذا صورت جسمیہ بھی قدیم ہوئی اور ہیولی اور صورت جسمیہ کا مجموعہ جسم بھی قدیم ہوگا اور اجسام اعراض کا محل ہیں اور محل کا قدیم ہونا حال کے قدیم ہونے کو مستلزم ہوتا ہے اس لئے اعراض بھی قدیم ہوئے اور جب اعراض و اجسام دونوں قدیم ہوئے تو عالم قدیم ہوا کیونکہ عالم اجسام و اعراض کے مجموعہ کا نام ہے اور جب عالم قدیم ہوگا تو عقیدہ حشر کی بھی نفی ہو جائے گی کیونکہ حشر اجسام عالم کے فناء کے بعد ہوگا اور عالم کا قدیم ہونا فناء کے منافی ہے۔

﴿والعرض ما لا يقوم بذاته بل بغيره بأن يكون تابعاً له في التحيز او مختصاً به اختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما وهم فانه انما هو في بعض الاعراض ويحدث في الاجسام والجواهر قيل هو من تمام التعريف احترازاً عن صفات الله تعالىٰ وقيل لا بل هو بيان حكمه كالالوان واصولها قيل السواد و البياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة ايضاً والباقي بالتركيب والاكوان وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والطعوم وانواعها تسعة وهي المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة ثم يحصل بسبب التركيب انواع لا تحصى والروائح وانواعها كثيرة وليست لها اسماء مخصوصة والاظهر ان ما عدا الاكوان لا يعرض الا الاجسام﴾۔

ترجمہ: اور عرض وہ ممکن ہے جو قائم بالذات نہ ہو بلکہ قائم بالغیر ہو بایں طور کہ وہ متحیز ہونے میں غیر کا تابع ہو یا غیر کے ساتھ ایسا خاص تعلق رکھنے والا ہو جیسا کہ خاص تعلق نعت کا منعوت کے ساتھ ہوتا ہے جیسا کہ (قائم بالغیر کے معنی میں متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف) گذر چکا (قائم بالغیر کا) یہ مطلب نہیں کہ اس کا تصور بغیر محل کے ناممکن ہو جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا اس لئے کہ یہ تو بعض اعراض میں ہوتا ہے۔ اور وہ (عرض) اجسام و جواہر میں حادث ہوتا ہے بعض لوگوں نے کہا کہ یہ (عرض کی) تعریف کا تتمہ ہے صفات باری سے احتراز کے لیے اور بعض نے کہا نہیں

بلکہ یہ اس کے تمام کا بیان ہے ۔ جیسے الوان اور ان کے اصول بعض لوگوں نے سواد اور بیاض کو
قرار دیا ہے اور بعض نے کہا کہ سرخی سبزی اور زردی بھی اور باقی تو ان ترکیب کے ذریعہ موجود
ہے اور جیسے اکوان اور وہ اجتماع، افتراق اور حرکت سکون ہے اور جیسے ذائقے اور ان کے اقسام نو
ہے اور وہ تلخی اور تیزی اور ترشی اور کسیلاپن اور کھٹاپن اور نمکین پن اور مٹھاس اور چکناہٹ اور
پھیکاپنا ہے۔ پھر ترکیب سے بے شمار اقسام حاصل ہوتی ہیں۔ اور جیسے بو اور ان کے اقسام بہت
ہیں اور ان کے مخصوص نام نہیں ہیں اور راجح یہ ہے کہ اکوان کے علاوہ جتنے اعراض ہیں وہ صرف
اجسام کو عارض ہوتے ہیں۔

تشریح: والعرض ما لا یقوم الخ یہاں سے اعراض کا بحث شروع ہو رہا ہے جبکہ اس سے پہلے
اعیان کا تذکرہ چل رہا تھا تو عرض وہ ہے جو قائم بالذات نہ ہو بلکہ قائم بالغیر ہو پھر یہاں شارح سابقہ
دونوں تعریفوں کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ وہ تحیز یعنی اشارہ کئے جانے میں غیر کا تابع ہو اور یہ متکلمین
کا مذہب ہے یا قائم بالغیر بایں معنی کہ غیر کے ساتھ ایسا ربط واتصال ہو جس کی وجہ سے اس کا نعت وصفت
بننا اور غیر کا موصوف بننا درست ہو اور یہ فلاسفہ کا مذہب ہے۔ مصنفؒ نے عرض کی دونوں تعریفوں کی
طرف اشارہ کیا۔ لا یمکن تعقلہ الخ یہاں سے ایک تیسرے تعریف پر رد مقصود ہے عرض کی یہ تعریف کہ
لا یمکن تعقلہ بدون المحل اگر یہ تعریف کی جائے تو یہ اعراض نسبیہ کو شامل ہوگا جیسا کہ اخوت ابوت
وغیرہ اور دیگر اعراض کو شامل نہیں ہوگا جو کہ غیر نسبیہ ہیں۔

اعراض کی دو قسمیں ہیں (۱) غیر نسبیہ: یہ وہ ہے جس کا تصور دوسرے چیز پر موقوف نہیں رہتا مثلاً کم
وکیف وغیرہ۔ (۲) نسبیہ: جس کا تصور دوسرے چیز پر موقوف رہتا ہے جیسا کہ این اور اضافت وغیرہ۔

ویحدث الخ یہاں سے مصنفؒ کا مقصود یہ ہے کہ عرض کا ظہور اجسام میں اور اجزاء لا تتجزی میں
ہوا کرتا ہے کیونکہ بذات خود وہ قائم نہیں ہوتا بلکہ یا جسم کے ساتھ اس کا قیام یا جوہر کے ساتھ اس کا قیام
ہوگا۔ قیل ھو من تمام التعریف الخ شارحؒ فرماتے ہیں کہ متن کا یہ حصہ یا تو تعریف کا حصہ اور تتمہ ہے
یا تعریف کا تکملہ ہے جن لوگوں نے تعریف کا تتمہ قرار دیا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ عرض کی تعریف سے
صفات باری تعالیٰ خارج ہو جائیں اس لئے کہ صفات باری تعالیٰ جواہر اور اجسام میں ظاہر نہیں ہوتی ہیں

یہ بات ضعیف ہے اس لئے کہ صفات باری تعالیٰ اس تعریف سے پہلے نکل چکے ہیں کہ ہم نے ما یقوم میں ما ممکن سے عبارت لیا ہے تو مناسب ہے کہ یہ تعریف کا حکم قرار دیا جائے۔

کالالوان الخ اب تک یہ بات ہوئی کہ عالم یا اعیان یا اعراض ہوں گے اور تعریفیں ذکر ہوئیں اب اعراض کے مصداق کا بیان ہے۔ پہلا مصداق الوان ہیں الوان جمع لون کا ہے۔ جمع سے اشارہ ہے اس بات کی جانب کہ بعض علماء الوان کی اصل دو بتلاتے ہیں سفید اور کالا اور بعض کہتے ہیں کہ پانچ ہیں دو یہ ایک زرد اور ایک سرخ اور سبز یہ کل پانچ بن جاتے ہیں اور بقیہ ان کو ترکیب دینے سے پیدا ہوتے ہیں مثلاً کالا اور سرخ جمع ہو کر دو قسم کا رنگ حاصل ہو جاتا ہے وغیرہ ذالک۔

والاکوان الخ یہ دوسرا مصداق ہے اعراض کا۔ اکوان جمع ہے کون کا اور کون بقول نام میں سے ہے اور کون کہا جاتا ہے وجود الشئ فی حیز او مکان یقال لہ کون۔ اس کے چار اقسام ہیں اجتماع، افتراق، حرکت اور سکون۔

اجتماع: کون الشیئین بحیث لا یفصل بینهما فاصل ۔ افتراق: کون الشیئین بحیث یفصل بینهما فاصل ۔ حرکت: کونان فی آنین فی مکانین ۔ سکون: کونان فی آنین فی مکان واحد۔ یقال لہ سکون۔

والطعوم یہاں سے تیسرا مصداق بیان کرتے ہیں طعوم جمع ہے طعم کی اور طعم ذائقہ کو کہا جاتا ہے اور اس کی اقسام نو ہیں۔ تلخی، تیزی، نمکینیت، کسیلاپن، کھٹاپن اور کچاپن، مٹھاس، چکناہٹ، پھیکاپن۔

مرارت: تلخی کو کڑواہٹ کو کہا جاتا ہے۔ اور حرافت: مرچ کی تلخی و تیزی کو کہا جاتا ہے عفوصت اور قبض کے معنی کچاپن اور کسیلاپن کے ہیں یعنی زبان کا سکڑنا، جیسا کہ انسان کچا کیلا کھاتا ہے تو اس کی زبان سکڑنے لگتی ہے اور بعض کہتے ہیں کہ زبان کے ظاہر و باطن دونوں کا سکڑنے لگنا قبض اور صرف ظاہر کا سکڑنا عفوصت ہے۔

والروائح وانواعها کثیرۃ الخ روائح جمع ہے ریح کی۔ ہوا کو کہا جاتا ہے لیکن ادھر مراد "بو" ہے اس کے بنیادی طور پر دو قسم ہیں خوشبو اور بدبو، باقی دونوں کے بہت سارے اقسام ہیں جو کہ اضافت سے حاصل کئے جا سکتے ہیں جیسا کہ مشک کی خوشبو، گلاب کی خوشبو، عطر کی خوشبو وغیرہ اسی طرح بدبو کی بھی

اضافت سے بہت سارے اقسام حاصل ہو جاتے ہیں۔

والاظہر الخ: یعنی اعراض میں سے اکوان یعنی اجتماع وغیرہ اجسام کو بھی عارض ہوتے ہیں اور جوہر کو بھی اس کے علاوہ جو اعراض ہیں مثلاً الوان وطعوم وروائح وغیرہ تو وہ صرف اجسام کو عارض ہوتے ہیں یعنی ذائقہ، رنگ اور بو صرف اجسام میں پائے جاتے ہیں جزء لا یتجزیٰ کا نہ رنگ ہے نہ ذائقہ اور نہ بو ہاں البتہ کون کا تعلق اجسام اور جزء لا یتجزیٰ دونوں کے ساتھ ہو سکتا ہے تاہم تحیز کا فقط اجسام میں پایا جانا اور جوہر فرد میں نہ پایا جانا یہ شارح کا ظن ہے اور عدم ادراک عدم وجود کو مستلزم نہیں۔

﴿واذا تقرر أن العالم اعيان و اعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كما في اضداد ذلك فان القدم ينافي العدم لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر والا لزم استناده اليه بطريق الايجاب اذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة﴾۔

ترجمہ: اور جب یہ ثابت ہو چکا کہ عالم کی دو قسمیں اعیان اور اعراض ہیں اور اعیان کی دو قسمیں اجسام وجواہر ہیں تو اب ہم کہتے ہیں کہ یہ سب حادث ہیں بہر حال اعراض تو ان میں سے بعض (کا حادث ہونا) مشاہدہ سے ثابت ہے۔ جیسے سکون کے بعد حرکت اور تاریکی کے بعد روشنی اور سفیدی کے بعد سیاہی اور بعض اعراض (کا حادث ہونا) دلیل سے ثابت ہے اور وہ (دلیل حدوث) عدم کا طاری ہونا ہے جیسا کہ ان کے اضداد میں کیونکہ قدیم ہونا معدوم ہونے کے منافی ہے۔ اس لئے کہ قدیم اگر واجب لذاتہ ہے تب تو اس کا (منافی عدم ہونا) ظاہر ہے ورنہ (اگر وہ ممکن لذاتہ ہے) تو اس کا واجب لذاتہ پر تکیہ کرنا یعنی واجب لذاتہ کا معلول بننا بطریق ایجاب لازم ہے کیونکہ جو چیز کسی ارادہ اور اختیار کے ساتھ صادر ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے اور جو کسی قدیم فاعل بالایجاب کا معلول ہو وہ قدیم ہوتا ہے کیونکہ علت سے معلول کا تخلف ممتنع ہے۔

تشریح: واذا تقرر الخ یعنی اب تک کی تقریر سے عالم کی تین قسمیں ثابت ہیں۔ (۱) اعراض۔

(۲) عین غیر مرکب جیسے جواہر فردہ۔ (۳) عین مرکب یعنی جسم۔

فلنقول انکل حادث الخ یعنی تمام اعراض بھی حادث ہیں اور اسی طرح تمام اعیان مرکبہ یعنی اجسام اور اعیان غیر مرکبہ مثلاً جواہر فردہ بھی حادث ہیں اور جب عالم کی تینوں اقسام حادث ہیں تو مصنف کا دعویٰ "العالم بجمیع اجزائہ محدث" ثابت ہو گیا۔

اما الاعراض الخ اعراض سب کے سب حادث ہیں یعنی اعراض کا حدوث مشاہدہ سے ثابت ہے مثلاً شے جس وقت ساکن ہوتی ہے حرکت سے عاری ہوتی ہے پھر جب حرکت کرنے لگتی ہے تو حرکت کا جو کہ عرض ہے عدم سے وجود کی طرف خروج ہوا اور عدم سے وجود کی طرف خروج کا نام حدوث ہے۔ معلوم ہوا حرکت حادث ہے اسی طرح تاریکی کے وقت میں روشنی معدوم ہوتی ہے اور تاریکی کے زائل ہونے پر روشنی کا عدم سے وجود کی طرف خروج کا نام حدوث ہے معلوم ہوا کہ روشنی جو کہ عرض ہے حادث ہے۔

وبعضها الخ یعنی بعض اعراض کا حدوث دلیل سے ثابت ہے اور دلیل حدوث عدم کا طاری ہونا ہے جیسا کہ اعراض مذکورہ حرکت روشنی اور سواد کے اضداد سکون تاریکی اور بیاض کے حادث ہونے کی دلیل ان پر عدم کا طاری ہونا ہے کیونکہ جب حرکت کا وجود ہو تو اس کی ضد یعنی سکون معدوم ہوا اور روشنی کے وجود سے تاریکی معدوم ہوئی اور سیاہی کے وجود سے سفیدی معدوم ہوئی اور کسی چیز کا معدوم ہونا اس کے حادث ہونے کی دلیل ہے۔

فان القدم الخ یعنی کسی چیز پر عدم کا طاری ہونا اس کے حادث ہونے کی دلیل اس لئے ہے کہ قدم اور عدم میں منافات ہے جس چیز کا قدیم ہونا ثابت ہوگا وہ معدوم نہیں ہو سکتی اور جس چیز پر عدم طاری ہوگا وہ قدیم نہیں ہو سکتی پس لامحالہ وہ حادث ہوگی یہ مسئلہ فلاسفہ اور متکلمین کا متفق علیہ ہے۔

لان القدیم الخ یہ قدم اور عدم میں منافات کی دلیل ہے دلیل کو سمجھنے سے پہلے چند مقدمات ذہن نشین کر لیں (۱) واجب بذاتہ کا وجود ضروری اور عدم محال ہوتا ہے۔ (۲) ہر ممکن اپنے وجود میں کسی علت اور فاعل پر تکیہ و سہارا کرتا ہے یعنی علت و فاعل کا محتاج و معلول ہوتا ہے (۳) ممکن کے لئے علت و فاعل کسی ممکن کو ماننا تسلسل محال کو مستلزم ہے کیونکہ ممکن کی علت اگر ممکن ہو تو بحکم مقدمہ ثانیہ وہ بھی کسی علت کا

محتاج ہوگا اور وہ علت بھی ممکن ہونے کی وجہ سے کسی علت کا محتاج ہوگی سی ہذا القیاس سلسلہ ممکنات کا غیر متناہی ہونا لازم آئیگا۔ (۴) جو چیز کسی علت اور فاعل سے اس کے ارادہ و اختیار سے صادر ہو وہ حادث ہے کیونکہ فاعل کا کسی چیز کے ایجاد کا قصد و ارادہ اس چیز کے وجود کی حالت میں تو ہو نہیں سکتا ورنہ موجود کا ایجاد لازم آئے گا۔ جو تحصیل حاصل ہے لامحالہ شی کے ایجاد کا قصد و ارادہ اس کے عدم کی حالت میں ہوگا اور عدم دلیل حدوث ہے پس معلوم ہوا کہ جو چیز فاعل سے اس کے ارادہ و اختیار کے ساتھ صادر ہو وہ حادث ہے۔ (۵) جو چیز قدیم فاعل موجب کا معلول ہو۔ یعنی قدیم ذات سے بالایجاب صادر ہو وہ مستمر الوجود ہوتی ہے اس پر عدم نہیں آتی ورنہ معلول کا علت سے تخلف یعنی فاعل موجب اور علت موجبہ کے موجود ہوتے ہوئے معلول کا نہ پایا جانا لازم آئے گا اور معلول کا علت سے تخلف ناجائز ہے۔

ان مقدمات کو سامنے رکھتے ہوئے عبارت آسانی کے ساتھ حل ہو سکتی ہے اور ساتھ ساتھ قدم اور عدم کی منافات کی دلیل بھی بیان ہوئی کہ قدیم دو حال سے خالی نہیں یا تو واجب لذاتہ ہوگا۔ ان کان واجبا لذاتہ اگر قدیم واجب لذاتہ ہے فظاہر۔ تب تو اس پر عدم کا طاری نہ ہونا بحکم مقدمہ اولیٰ ظاہر ہے۔ والا۔ اور اگر قدیم واجب لذاتہ نہیں بلکہ ممکن ہے تو بحکم مقدمہ ثانیہ وہ ممکن کسی علت مرجحہ اور فاعل کا محتاج ہوگا جو اس ممکن کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح دے اور وہ علت ممکن تو ہو نہیں سکتی ورنہ علت کے ممکن ہونے کی صورت میں بحکم مقدمہ ثالثہ تسلسل کا محال لازم آئیگا۔ لامحالہ وہ علت واجب ہوگی اور لزم استناده اليه بطريق الايجاب اس ممکن کا اپنے وجود میں واجب لذاتہ پر بطریق ایجاب تکیہ و سہارا کرنا یعنی واجب لذاتہ سے اس کے ارادہ و اختیار کے بغیر صادر ہونا لازم ہوگا۔ اور بطریق ایجاب اس لئے کہا کہ ممکن کا صدور واجب سے بطریق ایجاب نہ ہو بلکہ بالقصد والاختیار ہو تو اس کا حادث ہونا لازم آئیگا اذا الصادر من الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة۔ اس لئے کہ بحکم مقدمہ رابعہ جو چیز کسی فاعل سے اس کے اختیار و ارادہ سے صادر ہو وہ حادث ہوتی ہے حالانکہ ہم نے اس ممکن کو قدیم مانا ہے۔ لہٰذا وہ ممکن اپنے فاعل سے بالاختیار نہیں بلکہ بالایجاب صادر ہوتا ہے۔ والمستند في الموجب القديم اور بحکم مقدمہ خامسہ جو چیز کسی قدیم سے بالایجاب صادر ہو وہ قدیم یعنی مستمر الوجود ہوتی ہے اس پر عدم نہیں ہوتی ہے۔ ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة کیونکہ معلول کا اپنی علت ۔ ۔

تخلف محال ہے اس لئے وہ ممکن بھی فاعل موجب کا معلول ہونے یعنی فاعل سے بالایجاب صادر ہونے کی وجہ سے مستمر الوجود ہوگا اس کا عدم محال ہے اور جب قدیم چاہے واجب لذاتہ ہو یا ممکن ہو بہر صورت اس کا عدم محال ٹھہرا تو دعویٰ اذ لاشیٔ من القدیم بممکن العدم ثابت ہو گیا۔

والا الخ یعنی اگر قدیم واجب لذاتہ نہیں بلکہ ممکن ہے تو اس ممکن کا واجب لذاتہ پر تکیہ کرنا اور واجب لذاتہ کا محتاج اور معلول ہونا لازم ہوگا۔ بطریق الایجاب الخ یعنی وہ ممکن کسی واجب لذاتہ کا معلول بطریق ایجاب ہوگا اس کا صدور اس واجب سے بالقصد والاختیار نہیں ہوگا۔

والمستند الی الموجب الخ موجب سے مراد فاعل موجب ہے جس سے معلول کا صدور بالایجاب ہو بالاختیار نہ ہو۔ القدیم الخ یعنی قدیم بمعنی مستمر الوجود ہے جو کبھی معدوم نہ ہو مناسب یہ تھا کہ شارح کہتے والمستند الی الموجب القدیم لا یقبل العدم یعنی جو چیز کسی قدیم سے بالایجاب صادر ہو وہ معدوم نہیں ہوتی۔ الموجب الخ فاعل موجب یا علت موجبہ اس کو کہتے ہیں جس سے معلول اس کے ارادہ و اختیار کے بغیر صادر ہو جیسے آگ سے حرارت واحراق کا صدور آگ کے ارادہ و اختیار کے بغیر ہوتا ہے۔ اور آگ حرارت واحراق کے لئے علت موجبہ ہے۔

ضرورۃ امتناع تخلف المعلول عن العلۃ الخ یعنی علت موجبہ سے معلول کا تخلف یعنی یہ معنی کہ علت موجبہ مثلاً آگ موجود ہو اور معلول یعنی حرارت معدوم ہو نا جائز اور محال ہے اسی طرح ممکن جب فاعل موجب اور علت موجبہ اور قدیم کا معلول ہوگا تو اس کا عدم محال ہوگا۔

﴿ واما الاعیان فلانہا لاتخلوا عن الحوادث، وکل ما لایخلوا عن الحوادث فہو حادث، اما المقدمۃ الاولی فلانہا لاتخلو عن الحرکۃ والسکون وہما حادثان، اما عدم الخلو عنہما فلان الجسم او الجوہر لایخلو عن الکون فی حیز فان کان مسبوقا بکون آخر فی ذالک الحیز بعینہ فہو ساکن وان لم یکن مسبوقا بکون آخر فی ذالک الحیز بل فی حیز آخر فمتحرک وہذا معنی قولہم الحرکۃ کونان فی آنین فی مکانین والسکون کونان فی آنین فی مکان واحد فان قیل یجوز ان لا یکون مسبوقا بکون آخر اصلا کما فی آن الحدوث فلا یکون متحرکا کما لا یکون ساکنا قلنا ہذا

المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى على ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيها الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهي غير باقية ولان ماهية الحركة لما فيها من الانتقال من حال الى حال تقتضي المسبوقية بالغير والازلية تنافيها ولان كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه واما المقدمة الثانية فلان ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال ﴾۔

ترجمہ: اور بہرحال اعیان تو وہ اس لئے (حادث ہیں) کہ وہ حوادث سے خالی نہیں اور جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہے بہرحال پہلا مقدمہ (کہ اعیان حوادث سے خالی نہیں) تو اس لئے کہ اعیان حرکت وسکون سے خالی نہیں اور حرکت وسکون دونوں حادث ہیں (معلوم ہوا کہ اعیان حوادث سے خالی نہیں) اور (اعیان کا) حرکت وسکون سے خالی نہ ہونا تو اس لئے کہ عین جسم ہو یا جوہر ہو کون فی الحیز سے خالی نہیں، پس اگر اس سے پہلے اس کا دوسرا کون بعینہ اسی حیز میں ہو تب تو ساکن ہے اور اگر اس سے پہلے اس کا دوسرا کون اسی حیز میں نہ ہو بلکہ دوسرے حیز میں ہو تو متحرک ہے اور یہی مطلب ہے متکلمین کے اس قول کا کہ حرکت دو کون کا نام ہے دو آن میں دو مکان میں اور سکون دو کون کا نام ہے دو آن میں ایک ہی مکان میں۔ پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ ہو سکتا ہے اس سے پہلے بھی اس کا کوئی کون نہ ہو (نہ بعینہ اسی حیز میں نہ دوسرے حیز میں) جیسا کہ آن حدوث میں ہوتا ہے تو وہ متحرک نہیں ہوگا جس طرح ساکن بھی نہیں ہوگا ہم جواب دیں گے کہ یہ اعتراض ہمارے لئے مضر نہیں ہے کیونکہ اس میں مدعی (حدوث اعیان) کو تسلیم کرنا پایا جاتا ہے۔

علاوہ ازیں کلام ان اجسام کے بارے میں ہے جن میں متعدد اکوان ہوں اور جن پر مختلف ادوار اور زمانے گزر چکے ہوں اور رہا حرکت وسکون دونوں کا حادث ہونا تو وہ دونوں اس لئے حادث ہیں کہ وہ اعراض کے قبیل سے ہیں اور اعراض باقی نہیں رہتے اور اس لئے کہ حرکت کی

ماہیت مسبوق بالغیر ہونے کا مقتضی ہے کیونکہ اس میں ایک حال سے دوسرے حال کی طرف انتقال ہوتا ہے۔ اور ازلی ہونا مسبوق بالغیر ہونے کے منافی ہے اور اس لئے کہ حرکت ختم ہونے اور برقرار نہ رہنے کے درپے ہے اور ہر سکون ممکن الزوال ہے کیونکہ ہر جسم یقینی طور پر حرکت کی قابلیت رکھنے والا ہے اور یہ جان ہی چکے ہو کہ جس چیز کا عدم ممکن ہو اس کا قدیم ہونا محال ہے رہا دوسرا مقدمہ (کہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہے) تو یہ اس لئے ہے کہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو وہ اگر ازل میں ثابت ہو تو حادث کا ازل میں ثابت ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

تشریح: یہاں پر شارح رحمہ اللہ حدوث اعیان ثابت کرنا چاہتے ہیں جو کہ چند مقدمات پر مبنی ہے۔ ان مقدمات کے سمجھنے سے یہ بحث از خود آسان ہو جائے گی۔

(۱) اعیان خواہ جسم ہوں یا جزو ہر فرد حرکت وسکون سے خالی نہیں اس لئے کہ کوئی بھی عین دو حال سے خالی نہیں یا تو پہلے جس مکان میں اس کا کون ووجود تھا بعد میں بھی اسی مکان میں اس کا کون ووجود ہو گا یا دوسرے مکان میں ہوگا۔ اول یعنی بعد والے آن میں مکان سابق ہی میں اس کا کون سکون ہے اور ثانی یعنی بعد والے آن میں دوسرے مکان میں اس کا کون اور وجود حرکت ہے۔ (۲) حرکت وسکون بھی وجود حادث ہیں اولاً تو اس لئے کہ دونوں اعراض کے قبیل سے ہیں اور اعراض حادث ہیں کیونکہ وہ باقی نہیں رہتے پیدا ہوتے ہیں اور فنا ہو جاتے ہیں۔ نیز حرکت اس لئے بھی حادث ہے کہ وہ ایک حال مثلاً حرارت سے دوسرے حال مثلاً برودت کی طرف منتقل ہوتی رہتی ہے اس لئے ایک وقت میں حرکت جس حالت کے ساتھ بھی ہوگی اس سے پہلے آن میں وہ حرکت دوسری حالت کے ساتھ ہوگی تو حرکت بحالت اولی سابق اور حرکت بحالت ثانیہ مسبوق ہوگی اور جو چیز مسبوق بالغیر ہو وہ حادث ہے۔ لہذا حرکت حادث ہے نیز حرکت کو ہر وقت زوال کا خطرہ درپیش رہتا ہے۔ اس لئے بھی حادث ہے۔ اسی طرح سکون بھی اس لئے حادث ہے کہ ممکن الزوال ہے کیونکہ ہر جسم کا حرکت کرنا ممکن ہے اور چونکہ حرکت وسکون میں تضاد ہے ایک کا امکان دوسرے کے عدم ممکن ہونے کو مستلزم ہے اس حرکت کے امکان سے سکون کا عدم ممکن ہو گا اور یہ آپ کو معلوم ہی ہے کہ جس کا عدم ممکن ہو وہ حادث ہے اس کا قدیم ہونا ناممکن ہے لہذا سکون بھی حادث ہے۔

(۳) جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو یعنی حوادث اس کے ساتھ ہوں وہ حادث ہے کیونکہ جو چیز حوادث سے خالی نہیں ہے وہ اگر حادث نہ ہو بلکہ ازلی ہو تو جو حوادث اس کے ساتھ ہیں وہ بھی ازلی ہوں گے اور حوادث کا ازلی ہونا محال ہے کیونکہ حوادث کا حدوث عدم کو مستلزم ہے اور ازلیت عدم کے منافی ہے۔
ان تین مقدمات کے بعد حدوث اعیان کی دلیل یوں بیان کی جائے گی کہ اعیان بحکم مقدمہ اولی حرکت و سکون سے خالی نہیں اور بحکم مقدمہ ثانیہ حرکت و سکون حادث ہیں معلوم ہوا کہ اعیان حوادث سے خالی نہیں اور بحکم مقدمہ ثالثہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہے لہذا اعیان حادث ہیں۔

اما الاعیان الخ یہاں سے حدوث اعیان کی دلیل بیان کر رہے ہیں دلیل کا پہلا مقدمہ "لانھا لاتخلو عن الحوادث" ہے اور اس مقدمہ کی دلیل کا پہلا مقدمہ "لانھا لا تخلو عن الحرکۃ والسکون" ہے جس کی دلیل شارح نے اپنے قول "لان الجسم والجوھر لایخلو عن الکون فی الحیز" سے بیان کی ہے اور دوسرا مقدمہ "وھما حادثان" ہے جس کی دلیل "اما حدوثھما فلانھما من الاعراض الخ" ہے اور جب یہ دونوں مقدمے یعنی "الاعیان لا تخلو عن الحرکۃ والسکون وھما حادثان" ثابت ہو گئے تو نتیجے کے طور پر یہ بھی ثابت ہو گیا کہ "الاعیان لا تخلو عن الحوادث" جو حدوث اعیان کی دلیل کا پہلا مقدمہ ہے اور دوسرا مقدمہ "مالا یخلو عن الحوادث فھو حادث" ہے جس کی دلیل "لان ما لایخلو عن الحوادث لو ثبت فی الازل الخ" ہے۔ اب دونوں مقدموں کو ملا کر کہئے "الاعیان لا تخلو عن الحوادث وما لا یخلو عن الحوادث فھو حادث" نتیجہ یہ نکلے گا "الاعیان حادث"۔

فلان الجسم والجوھر الخ یہ عین کے حرکت و سکون سے خالی نہ ہونے کی دلیل ہے اور چونکہ عین کی دو قسمیں ہیں ایک عین مرکب یعنی جسم دوسرے عین غیر مرکب یعنی جوہر فرد اس لئے شارح نے اس کی دونوں قسموں کو ذکر کیا یعنی خواہ جسم ہو یا جوہر فرد اس کا کسی نہ کسی حیز و مکان میں کون و حصول ہوگا۔ اب دو صورتیں ہیں اگر ایک آن میں جسم یا جوہر کے ایک حیز و مکان میں کون و حصول کے بعد اگلے آن میں اس کا کون و حصول دوسرے حیز و مکان میں ہو تو حرکت ہے اور اگر ایک آن میں اس کا کون و حصول ایک حیز و مکان میں ہونے کے بعد اگلے آن میں بھی اس کا کون و حصول اسی مکان سابق میں رہے

تو سکون ہے۔ ان دو صورتوں کے علاوہ کوئی بھی تیسری صورت نہیں ہے معلوم ہوا کہ عین حرکت وسکون سے خالی نہیں ہے پھر مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ حرکت میں دو کون ہوتے ہیں ایک سابق دوسرا مسبوق اسی طرح دو آن ہوتے ہیں ایک آن سابق جس میں کون سابق ہے دوسرا آن لاحق جس میں کون مسبوق ہوتا ہے اور مکان بھی دو ہوتے ہیں ایک کون سابق کا دوسرا کون مسبوق کا۔

اس کے برخلاف سکون میں دو کون اور دو آن ہوتے ہیں مگر کون سابق اور کون مسبوق کا مکان ایک ہی ہوتا ہے حرکت کی تعریف میں متکلمین کے قول "كونان في آنين في مكانين" اور سکون کی تعریف میں ان کے قول "كونان في آنين في مكان واحد" کا یہی مطلب ہے۔ وهذا معنى قولهم الخ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سابق اور مسبوق دونوں کون کا مجموعہ حرکت یا سکون ہے اور یہی شارح کے نزدیک راجح ہے اس کے برخلاف بعض لوگوں نے صرف کون ثانی کو جو مسبوق ہے حرکت وسکون قرار دیا ہے۔

فان قيل الخ اعتراض شارح کے قول "فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون" پر ہے حاصل اعتراض یہ ہے کہ تم اعیان کا حرکت وسکون سے خالی نہ ہونا مانتے ہیں ہے بلکہ بعض اعیان ایسے بھی ہیں جو نہ متحرک ہیں نہ ساکن جیسا کہ آن حدوث یعنی جس آن میں عین کا حدوث اور عدم سے خروج ہوتا ہے کہ اس آن سے پہلے وہ عین معدوم تھا کسی بھی حیز ومکان میں اس کا کون وجود نہیں تھا نہ اسی حیز میں کہ اس کو ساکن کہا جائے اور نہ دوسرے حیز میں جس کو متحرک کہا جائے معلوم ہوا کہ اعیان آن حدوث میں حرکت وسکون سے خالی ہیں لہذا اقدام اعیان کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ حرکت وسکون سے خالی نہیں درست نہیں ہے۔

قلنا هذا المنع لا يضرنا الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اولاً تو یہ اعتراض ہمارے مقصود کے منافی نہیں کیونکہ ہمارا مقصود تو اعیان کا حدوث ثابت کرنا ہے اور جب یہ آپ کو تسلیم ہے کہ جس آن میں اعیان حادث ہوتے ہیں اس آن میں حرکت وسکون سے خالی ہیں تو اس میں تم خود اعیان کا حادث ہونا تسلیم کر رہے ہو جو ہمارا مدعا ہے۔ اب آگے وہ حرکت وسکون سے خالی ہوں یا نہ ہوں اس سے ہمیں کوئی بحث نہیں کیونکہ وہ ہمارا مقصود نہیں بلکہ یہ بات تو بطور مقدمہ کے تھی اور مقصود دعویٰ ہوتا ہے۔ دلیل کے مقدمات مقصود نہیں ہوا کرتے علاوہ ازیں آن حدوث میں اعیان کا حادث ہونا تو تم خود تسلیم کر رہے ہو اب رہا

کلام ان اجسام کے بارے میں ہے جن پر سابق و مسبوق متعدد اکوان گزر چکے ہوں۔ مگر وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو کون مسبوق اسی مکان میں ہوگا جس میں کون سابق ہے تو یہ سکون ہے یا کون مسبوق دوسرے مکان میں ہوگا تو یہ حرکت ہے اور حرکت اور سکون دونوں حادث ہیں۔ معلوم ہوا کہ یہ اجسام حوادث سے خالی نہیں۔ اور جو حوادث سے خالی نہ ہوں وہ حادث ہیں لہذا یہ اجسام بھی جن پر متعدد اکوان گزر چکے ہیں حادث ہوئے۔ جس طرح ان حدوث والے اجسام تمہارے نزدیک بھی حادث ہیں۔

﴿وههنا ابحاث الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزاً اصلا كالعقول والنفوس المجردة التي يقول بها الفلاسفة والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لان ادلة وجود المجردات غير تامة على ما بين في المطولات الثاني ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الاعراض فمنها ما لا يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده كالاعراض القائمة بالسموات من الاضواء والاشكال والامتدادات والجواب ان هذا غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها﴾۔

ترجمہ: اور یہاں (حدوث عالم کی دلیل پر) چند اشکالات ہیں پہلا اشکال یہ ہے کہ جوہر اور اجسام میں اعیان کے منحصر ہونے پر کوئی دلیل نہیں اور نہ اس بات پر کوئی دلیل ہے کہ ایسے ممکن کا وجود محال ہے جو قائم بالذات ہو اور کسی جگہ میں نہ ہو جیسے عقول اور نفوس مجردہ جن کے فلاسفہ قائل ہیں اور جواب یہ ہے کہ ہمارا دعویٰ ان ممکنات کے حادث ہونے کا ہے جو ثابت ہیں وہ وہ (ممکنات ثابتہ) اعیان متحیزہ اور اعراض ہیں اس لئے کہ مجردات کے وجود کے دلائل مکمل نہیں ہیں جیسا کہ بڑی کتابوں میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جو دلیل ذکر کی گئی ہے وہ تمام اعراض کے حادث ہونے پر دلالت نہیں کرتی اس لئے کہ بعض اعراض ایسے ہیں جن کا حادث ہونا مشاہدہ سے معلوم نہیں ہے اور نہ ان کے اضداد کا حادث ہونا معلوم ہے جیسے وہ اعراض جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں مثلاً روشنی شکلیں اور ابعاد ثلاثہ اور جواب یہ ہے

کہ یہ بات مقصود میں خلل انداز نہیں ہے اس لئے کہ اعیان کا حادث ہونا اعراض کے حدوث کو مقتضی ہے کیونکہ اعراض اعیان ہی کے ساتھ قائم ہیں۔

تشریح: وطبعـــــات الــخ اعتراض کا تعلق اعیان کی تقسیم ہے جسم اور جوہر فرد کی طرف۔ اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا اعیان جسم اور جوہر ہیں حالانکہ یہ حصر آپ کا غیر صحیح ہے کیونکہ بعض ممکنات ایسے ہیں کہ قائم بالذات ہونے کی وجہ سے عین میں داخل ہیں مگر وہ تحیز ور قابل اشارہ حسی نہیں ہیں اسی وجہ سے نہ وہ جسم ہیں اور نہ جوہر فرد مثل عقول عشرہ اور نفوس وغیرہ لہذا اعیان کو اجسام اور جواہر میں منحصر کرنا صحیح نہیں؟

جواب: اصل میں حصر تو اعیان کے متفق علیہ اقسام کے لئے بیان کیا گیا ہے جو کہ جسم اور جوہر ہیں جو ان عقول عشرہ وغیرہ کا اثبات کرتے ہیں تو ان کے دلائل غیر قوی ہیں اور اسلامی قواعد کے خلاف ہیں اور جو حضرات ان کی تردید کرتے ہیں ان کے دلائل بھی غیر قوی ہیں تو اس وجہ سے ان کا تذکرہ ہی نہیں کیا۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے عقل اول کو پیدا کیا پھر عقل اول نے عقل ثانی پیدا کی لان الــواحــد لایصدر عنه الا الواحد پھر ثالث الی عقل عاشر جب عقل عاشر پیدا کیا تو یہ تمام عالم میں متصرف ہے اور یہ حضرت جبرائیل علیہ السلام ہے نعوذ باللہ اور ان کے نزدیک نفوس یہ مجردۃ عن المادہ ہیں اور ہمارے نزدیک یہ جسم لطیف ہیں چونکہ اس کا ثبوت متحقق ہی نہیں تو اس وجہ سے ہم اس سے بحث نہیں کرتے اور ہم تو بحث یہاں پر اللہ رب الکائنات کی ذات اور صفات کے اثبات سے کرتے ہیں اور اس مقصد کے لئے صرف ان ممکنات کا حدوث کافی ہے جن کا وجود دلیل سے ثابت ہے۔

الثانی ان ما ذکر الخ محل اعتراض یہ ہے اما الاعراض بعضها با المشاهدۃ و بعضه بالدلائل۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ اعراض حادث ہیں بعض اعراض کا حدوث مشاہدہ سے ثابت ہے جبکہ بعض اعراض ایسے ہیں جن کا حدوث نہ مشاہدہ سے ثابت ہے اور نہ دلیل سے مثلاً جو اعراض آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں تو ان کی شکلیں ان کا طول وعرض، عمق اور ان کی روشنیاں وغیرہ ان کا حدوث نہ مشاہدہ سے ثابت ہے اور نہ دلیل سے لہذا آپ کا دعویٰ صحیح نہیں؟

جواب: اجسام میں ہمارے لئے ان کے حدوث پر یہ دلیل کافی ہے کہ یہ اجرام فلکیہ وغیرہ یہ تو تمام زمین آسمان کے ساتھ اور آسمان حادث ہے جب زمین کا حدوث ثابت ہوا تو آسمان کے ساتھ متعلق اعراض کا حدوث خود بخود ثابت ہوا کیونکہ اعیان کا حدوث اعراض کے حدوث کو مستلزم ہے۔

﴿والثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه ما من حركة الا وقبلها حركة اخرى لا الى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون انه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات والرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه ابعاده﴾۔

ترجمہ: اور تیسرا اعتراض یہ ہے کہ ازل سے مراد کوئی مخصوص حالت نہیں ہے کہ اس کے اندر جسم کے موجود ہونے سے حوادث کا اس میں موجود ہونا لازم آئے بلکہ ازل سے مراد یا تو ابتداء نہ ہونا ہے یا جانب ماضی میں فرض کردہ غیر متناہی زمانوں میں وجود کا استمرار ہے اور حرکات حادثہ کے ازلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کوئی بھی حرکت نہیں مگر یہ کہ اس سے پہلے دوسری حرکت ہے غیر متناہی حد تک اور یہی فلاسفہ کا مذہب ہے اور یہ بات مانتے ہیں کہ حرکات جزئیہ میں سے کوئی حرکت قدیم نہیں ہے اور ان کی بات (قدیم ہونے کی) تو صرف مطلق حرکت کے بارے میں ہے اور جواب یہ ہے کہ مطلق کا کوئی وجود نہیں مگر جزئی کے ضمن میں لہذا ہر ہر جزئی کے حادث ہوتے ہوئے مطلق کے قدیم ہونے کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ چوتھا اعتراض یہ ہے کہ اگر ہر جسم حیز میں ہے تو اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا کیونکہ حیز جسم حاوی کی اندرونی سطح ہے جو

جسم محوی کی سطح ظاہر سے متصل ہوتی ہے اور جواب یہ ہے کہ شیخ متکلمین کے نزدیک وہ موہوم فضاء ہے جس کو جسم بھرے ہوئے ہوتا ہے اور جس کے اندر جسم کے ابعاد سرایت کر جاتے ہیں۔

تشریح: الثالث الخ یہ اعتراض ما لا یخلو عن الحوادث لو ثبت فی الازل لزم ثبوت الحادث فی الازل پر ہے۔ اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ ازل ایک مخصوص زمان یا مکان کا نام نہیں ہے کہ اگر ازل کے اندر جسم پایا جائے تو اس کے ساتھ ساتھ ان حوادث کا پایا جانا بھی ضروری ہوگا جو جسم کو لاحق ہوتے ہیں چونکہ ازل ایک مخصوص زمانہ تو ہے نہیں جو ظرف بننے کی صلاحیت رکھے لہذا ازل میں جسم اور نہ جسم کے لواحقات واقع ہو سکتے ہیں بلکہ ازل کا مطلب یہ ہے کہ اس کی کوئی ابتداء نہ ہو یا ازلیت سے مراد جانب ماضی میں فرض کئے گئے غیر متناہی زمانوں میں کسی چیز کے وجود کا مستمر ہونا اور کبھی بھی معدوم نہ ہونا ہے لہذا حرکت کی دو قسمیں ہیں حرکت جزئی اور مطلق حرکت، حرکت جزئی تو حادث ہے اور مطلق حرکت قدیم ہے تو اگر مطلق حرکت جو قدیم ہے وہ ازل میں واقع ہو جائے تو اب چونکہ لاحق ہونے والی چیز قدیم ہے تو اعیان بھی قدیم ہونی چاہئے تو مقصودی اعتراض یہ ہوگا کہ اس میں کیا استحالہ ہے کہ کسی حادث شے کی جماعت کا سراغ نہ لگے اس کی اولیت نامعلوم ہو اگرچہ عدم بدایت جزئیات کے اعتبار سے نہ ہو بلکہ انواع اور کلی کے اعتبار سے ہو کہ ان حادث کا کلی غیر متناہی زمانوں میں موجود ہو تو جواب یہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کوئی بھی کلی بحیثیت کلی ہونے کے خارج میں موجود نہیں ہوتی بلکہ اپنے افراد اور جزئیات کے ضمن میں جیسے انسان کلی ہو کر تمام تشخصات سے مجرد ہو کر خارج میں موجود نہیں بلکہ زید عمر، بکر وغیرہ افراد و جزئیات کے ضمن میں موجود ہے اسی طرح مطلق حرکت کلی ہے اس کا وجود حرکات جزئیہ کے ضمن میں ہوگا اور حرکات جزئیہ حادث ہیں تو جو حرکت مطلقہ حرکات جزئیہ حادثہ کے ضمن میں ہے تو وہ بھی حادث ہوگا حرکات جزئیہ کے حادث ہوتے ہوئے ان کے ضمن میں پائی جانے والی حرکات مطلقہ کے قدیم ہونے کا کیسے تصور کیا جا سکتا ہے تو جواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ حادث بحیثیت حادث کے ازل میں موجود نہیں ہو سکتا خواہ حادث کلی ہو یا جزئی ہو بلکہ اس کا ازل میں موجود ہونا محال ہے۔

الرابع الخ محل اعتراض یہ ہے کہ لان الجسم او الجوهر لا یخلو عن الکون فی الحیز۔ اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا کہ جسم کے لئے ضروری ہے کہ وہ ایک حیز میں ہو تو حیز کے ضروری ہونے سے

تسلسل لازم آتا ہے کیونکہ حیز جسم حاوی کی باطنی سطح کا نام ہے جو جسم محوی کی ظاہری سطح سے متصل ہوتی ہے تو اگر ہر جسم کا حیز یعنی جسم حاوی کی سطح باطن میں ہونا ضروری ہو تو وہ جسم حاوی بھی کسی حیز یعنی جسم حاوی کے سطح باطن میں ہوگا اور وہ جسم حاوی بھی کسی حیز یعنی جسم حاوی کی سطح باطن میں ہوگا علی هذا القیاس تسلسل لازم آتا ہے؟ جواب: آپ کی یہ تعریف تو فلاسفہ کے نزدیک ہے جو کہ متکلمین پر حجت نہیں متکلمین کے نزدیک حیز وہ فراغ متوہم اور وہ موہوم خلا ہے جس میں جسم کے ابعاد ثلاثہ طول عرض اور عمق نفوذ کرتے ہیں اور جس کو جسم بھرتا ہے مثلاً ایک گز جسم اتنے ہی خلا کو پُر کئے ہوئے ہوگا تو یہی خلا جس کو جسم سمایا ہوا ہے وہ حیز ہے لہذا آپ کا اعتراض اُس وقت وارد ہوتا کہ ہم حیز سے وہ مراد لیتے جو فلاسفہ کے نزدیک ہے بلکہ ہم حیز سے وہ مراد لیتے ہیں جو کہ متکلمین کے نزدیک ہے تو آپ کا اعتراض وارد نہیں۔

﴿ ولما ثبت ان العالم محدث و معلوم ان المحدث لا بدله من محدث ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت ان له محدثا والمحدث للعالم هو الله تعالى اي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شيء اصلاً اذلو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم ومبدأ له مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود مبدئه ﴾۔

ترجمہ: اور جب یہ ثابت ہے کہ عالم حادث ہے (عدم سے وجود کی طرف آیا ہے) اور یہ بات یقینی ہے کہ حادث کے (عدم سے وجود کی طرف آنے کے لئے) کوئی محدث (اور صانع ہونا) ضروری ہے (جو اس کے وجود کو عدم پر ترجیح دے) ممکن کے دونوں پہلو (وجود اور عدم) میں سے کسی ایک کا بغیر مرجح کے راجح ہونا محال ہونے کی وجہ سے تو یہ ثابت ہو گیا کہ اس (عالم) کا کوئی محدث (اور صانع) ہے۔ اور عالم کا صانع صرف اللہ ہے یعنی وہ ذات واجب الوجود ہے جس کا وجود اپنی ذات سے ہے اور وہ (اپنے وجود میں) کسی چیز کا محتاج نہیں اس لئے کہ اگر وہ (صانع عالم) ممکن الوجود ہوتا تو من جملہ عالم کے ہوتا پھر وہ عالم کا صانع اور عالم کی علت نہ بن سکتا علاوہ اس کے عالم نام ہے ان تمام چیزوں کا جو اپنی علت کے وجود پر علامت ہوں۔

تشریح: قولہ ولما ثبت ان العالم محدث الخ غرض شارح یہاں سے تمہید رکھنا ہے حق آنی کے لئے جس میں دو مقدموں کا بیان ہے۔

(۱) العالم محدث۔ (۲) والمحدث لابد لہ من محدث۔

مقدمہ اولیٰ پر دونوں بالتفصیل ذکر کئے گئے لیکن مقدمہ ثانیہ پر چونکہ کوئی دلیل ذکر نہیں کیا گیا تو یہاں مقدمہ ثانیہ کے لئے دلیل بیان کرتے ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ حادث کے لئے محدث کا ہونا ضروری ہے اگر محدث نہ ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم ہوگا کیونکہ حادث ممکن ہوتا ہے اور ممکن متساوی الطرفین ہوتا ہے وجود و عدم دونوں اس کے برابر ہوتے ہیں اور وجود اور عدم کو ایک دوسرے پر کوئی ترجیح حاصل نہیں ہوتی جب آپ نے کہا کہ عالم موجود ہے تو آپ نے ممکن کی جانب وجود کو جانب عدم پر ترجیح دی تو اگر محدث کے لئے صانع اور محدث نہ ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آجائے گا۔

والمحدث الخ اللہ کے لئے ایک اسم ذاتی ہے وہ اللہ ہے اور صفاتی بہت زیادہ ہیں اور اللہ کی ذات وہ ذات واجب الوجود ہے جس کا وجود اس کے ذات کی وجہ سے ہے صاحب نبراس کے نزدیک اللہ کی تکوین اور تخلیق دونوں صفت کو ذکر اور صفت سمجھتے ہیں۔ تعالیٰ وجودہ من ذاتہ میں اشارہ ہے کہ اللہ کا وجود ذاتی ہے کسی کا محتاج نہیں۔ اس میں صوفیاء و حکماء اور جمہور کا اختلاف ہے صوفیاء اور حکماء کہتے ہیں کہ اللہ کا وجود اور ذات عین ہے۔ جمہور کہتے ہیں کہ اللہ کی ذات جدا اور وجود جدا چیز ہے اور اللہ کی ذات صفت ہے اللہ کے وجود کے لئے مصنف کے نزدیک جمہور کا مذہب قابل ترجیح ہے۔

اذ لو کان جائز الوجود الخ یہاں سے صانع عالم کے واجب الوجود ہونے پر دو دلیل پیش کئے جاتے ہیں۔ (۱) اللہ موجود ہے اور واجب الوجود ممکن اس وجہ سے نہیں ہو سکتا کہ عالم ممکن ہے اور اگر ذات بھی ممکن ہو تو عالم کا خود اپنی ذات کے لئے صانع اور علت ہونا لازم آئے گا کیونکہ عالم میں وہ خود بھی داخل ہوگا اور یہ باطل ہے لہذا اللہ کی ذات ممکن نہیں بلکہ واجب الوجود ہے۔

ان یصلح الخ دوسری دلیل یہ ہے کہ عالم اس چیز کو کہا جاتا ہے جو اپنے صانع کے وجود پر علامت ہو اگر صانع عالم ممکن ہوگا تو یہ بھی عالم ہو جائے گا اور عالم ہونے کے سبب اپنے صانع کے وجود پر علامت ہوگا اور چونکہ صانع تو خود ہی ہے اس لئے خود اپنی ذات کے وجود پر علامت ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل

ہے لہذا ان دو خرابیوں سے بچنے کے لئے ضروری ہے کہ اللہ کی ذات واجب الوجود ہو نہ کہ ممکن الوجود یا ممتنع الوجود۔

﴿و قریب من هذا ما یقال ان مبدئ الممکنات باسرها لابد ان یکون واجبا الا لو کان ممکنا لکان من جملة الممکنات فلم یکن مبدئا لها و قد یتوهم ان هذا دلیل علیٰ وجود الصانع من غیر افتقار الیٰ ابطال التسلسل ولیس کذالک بل هو اشارة الیٰ احد ادلة بطلان التسلسل و هو انه لو ترتبت سلسلة الممکنات لا الیٰ نهایة لاحتاجت الیٰ علة وهی لایجوز ان تکون نفسها و لا بعضها لاستحالة کون الشئ علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها، فتکون واجبا فتنقطع السلسلة۔

ترجمہ: اور اس (مذکورہ دلیل) سے قریب وہ دلیل بھی ہے جو یوں بیان کی جاتی ہے کہ تمام ممکنات کی علت کا واجب الوجود ہونا ضروری ہے اسلئے کہ اگر وہ (علت) ممکن ہو تو وہ من جملہ ممکنات کے ہوگی پھر وہ ممکنات کیلئے علت نہیں ہوگی اور بعض لوگوں کو یہ وہم ہوا ہے کہ یہ (اوپر والے قول سے ذکر کردہ دلیل) وجود صانع پر ایسی دلیل ہے جس میں ابطال تسلسل کی حاجت نہیں پڑتی حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس میں بطلان تسلسل کی ایک دلیل کی طرف اشارہ ہے اور وہ (دلیل) یہ ہے کہ اگر سلسلہ ممکنات لا الی نہایہ مرتب شکل میں موجود ہو (جیسے کہ ممکنات کی علت کو ممکن ماننے سے لازم آتا ہے) تو یہ غیر متناہی ممکنات کا سلسلہ کسی علت کا محتاج ہوگا اور وہ (علت) نہ تو خود وہ سلسلہ ہو سکتی ہے اور نہ اس سلسلہ غیر متناہی کا بعض ہو سکتا ہے اس لئے کہ شی کا خود اپنے لئے علت ہونا (جو دونوں صورتوں میں لازم آتا ہے) اور شی کا اپنی علت کیلئے علت ہونا (جو صرف دوسری صورت میں لازم آتا ہے) محال ہے بلکہ علت اس (سلسلہ ممکنات) سے باہر ہوگی تو وہ واجب ہوگی پھر سلسلہ ختم ہو جائے گا۔

تشریح: و قریب من هذا الخ یہاں سے اشارہ ہے اس بات کی جانب کہ یہ دلیل اور مذکورہ دلیل دونوں کا حاصل ایک ہے فرق صرف الفاظ کا ہے۔ حاصل دلیل یہ ہے کہ تمام ممکنات کا صانع اگر ممکن ہو تو وہ منجملہ ممکنات کا ہو جائے گا اس صورت میں وہ ممکنات کا صانع نہیں ہو سکتا ورنہ اس کا خود اپنے لئے صانع

اور علت ہونا لازم آجائے گا کیونکہ تمام ممکنات میں وہ خود بھی داخل ہے اور شی کا اپنی ذات کے لئے صانع اور علت ہونا باطل ہے لہذا یہ باطل ہے چونکہ عالم کے لئے مبدأ نہ ممتنع ہوسکتا ہے اور نہ ممکن ہوسکتا ہے تو ضروری ہے کہ عالم کے لئے مبدأ واجب الوجود ہو۔

قولہ یتوھم ان ھذا دلیل علی وجود الصانع الخ یہاں سے شارح رحمۃ اللہ کا غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اللہ کے وجود پر جتنے دلائل ہیں وہ ابطال التسلسل پر موقوف ہیں لیکن یہاں پر واجب الوجود کی ہستی کا تو حکم آیا اور ابطال التسلسل نہیں آیا ہے؟

جواب: آپ کی یہ بات صحیح نہیں ہے اس میں ابطال التسلسل آیا ہے لیکن تم صحیح نہ سمجھ سکے وہ اس طرح کہ واجب الوجود ہستی کے اثبات پر جتنے مشہور دلائل ہیں وہ بطلان التسلسل پر موقوف ہیں مثلاً یہ دلیل کہ عالم ممکن ہے اور کوئی بھی ممکن از خود موجود نہیں ہوتا اب اس میں عقلاً تین احتمالات ہیں پہلا یہ کہ وہ علت ممتنع ہو دوسرا یہ کہ وہ علت ممکن ہو، تیسرا یہ کہ وہ علت واجب ہو پہلے دونوں احتمالات باطل ہیں لہذا تیسرا احتمال متعین ہے پہلا احتمال تو اس لئے باطل ہے کہ ممتنع معدوم ہوتا ہے اور وجود سے عاری ہوتا ہے اور جو چیز خود وجود سے عاری ہو وہ کسی دوسرے کے وجود کی علت نہیں بن سکتا اور دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ وجود عالم کی علت اگر ممکن ہو تو وہ بھی کسی علت کا محتاج ہوگا اور وہ دوسری علت بھی ممکن ہوگی جو کسی تیسری علت کی محتاج ہوگی علی ہذا القیاس یہ سلسلہ لا الی نہایۃ چلے گا اور تسلسل لازم آئے گا اور تسلسل باطل ہے لہذا عالم کے وجود کی علت کا ممکن ہونا بھی باطل ہے اور جب اول الذکر احتمالات باطل ہیں تو تیسرا احتمال متعین ہوگیا کہ عالم کے وجود کی علت واجب الوجود ہی ہے تو اس دلیل میں وجود عالم کے علت کے ممکن ہونے کی صورت میں تسلسل کا لزوم دکھلا کر اس کو باطل کیا گیا اور تسلسل کا بطلان اس وقت معلوم ہوگا جب دلیل سے اس کا ابطال کیا جائے لہذا ابطال تسلسل آیا جس کے نتیجے میں ذات باری تعالیٰ کی توحید ثابت ہوگئی۔ شارح نے ثابت کر دیا کہ مذکورہ دلیل میں بطلان تسلسل کی ایک دلیل کی طرف اشارہ ہے۔

﴿ومن مشهور الادلة برهان التطبيق وهو ان تفرض من المعلول الاخير الى غير النهاية جملة ومما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة اخرى ثم تطبق الجملتين بان

نجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال وان لم يكن فقد وجد في الاولى مالا يوجد بازائه شيء في الثانية فتنقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه تناهي الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة ﴾۔

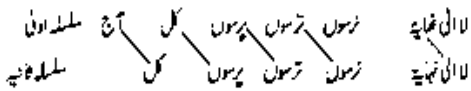
ترجمہ: اور (بطلان تسلسل کی) مشہور دلیلوں میں سے (ایک) برہان تطبیق ہے اور وہ یہ ہے کہ تم معلول اخیر سے الی غیر النہایہ ایک مجموعہ فرض کرو اور اس سے مثلاً بقدر واحد پہلے سے الی غیر النہایہ دوسرا مجموعہ فرض کرو پھر دونوں مجموعوں کو اس طرح تطبیق دو کہ پہلے مجموعہ کے جزء اول کو دوسرے مجموعہ کے جزء اول کے مقابل میں کرو اور ثانی کو ثانی کے مقابلہ میں اور اسی طرح (الی غیر النہایہ) کرتے جاؤ۔ پس اگر جملہ اولی کے ہر جزء کے مقابلہ میں جملہ ثانیہ میں کوئی جزء موجود ہے تو ناقص زائد کے برابر ہوگا اور یہ محال ہے اور اگر (جملہ اولی کے ہر جز کے مقابلہ میں جملہ ثانیہ میں جزء) نہیں ہے تو جملہ اولی میں ایسا جزء پایا گیا جس کے مقابلہ میں جملہ ثانیہ میں کوئی جزء نہیں ہے، لہذا جملہ ثانیہ ختم ہو کر متناہی ہو گیا اور اس سے جملہ اولی کا متناہی ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ جملہ اولی جملہ ثانیہ سے صرف متناہی مقدار ہی میں زائد ہے اور جو کسی متناہی سے متناہی مقدار میں زائد ہو وہ بالیقین متناہی ہوتا ہے ۔

تشریح: ومن مشہور الخ اس لمبے چوڑے بحث کا مقصود بطلان تسلسل ہے تسلسل کے بطلان پر برہان تطبیق کے ساتھ باون دلائل قائم کر دیئے گئے ہیں لیکن ان تمام میں برہان تطبیق انتہائی مشہور ہے۔ برہان تطبیق یہ ہے کہ تم معلول اخیر سے الی غیر النہایہ ایک مجموعہ فرض کرو اب یہ بات بھی ذہن نشین رکھنا ضروری ہے کہ تسلسل غیر متناہی چیزوں کے ایسے طور پر بالفعل موجود ہونے کا نام ہے کہ ان میں سابق اپنے لاحق یعنی مابعد کے لئے علت ہو۔

اب جس نہج پر ہم نے بات کرنی ہے وہ یہ ہے کہ مثلاً ظہر کا وقت موجود ہو کر اب ختم ہونے والا ہے جب ختم ہوا تو عصر کے وقت کا وجود ظہر کے معدوم ہونے پر دلیل ہے اور یہ ظہر کا معدوم ہونا علت ہے عصر

کے لئے اسی طرح پرسوں گزشتہ موجود ہوکر معدوم ہونے سے کل گزشتہ کا وجود ہوا اور کل گذشتہ کے موجود ہوکر معدوم ہونے سے آج کے دن کا وجود ہوا تو مذکورہ مثالوں میں عہد ظہر، عصر کے لئے اور عصر مغرب کے لئے اور پرسوں کا دن کل گزشتہ کے لئے اور کل گزشتہ آج کے لئے علت ہے اور آج کا دن کل گزشتہ کا معلول ہے۔ تو اس تمہید کے بعد برہان تطبیق کا حاصل یہ ہے کہ اگر غیر متناہی چیزوں کا بالفعل موجود ہونا ممکن ہوتو ہمارے لئے یہ ممکن ہوگا کہ ہم معلول اخیر مثلاً آج کے دن سے جانب ماضی کی طرف علت و معلول کا ایک لامتناہی سلسلہ فرض کریں جس کی ابتداء سلسلہ اولیٰ سے بقدر واحد کم ہو مثال ملاحظہ ہوں لیکن دو ایسے لامتناہی سلسلے ناممکن ہیں لہذا تسلسل کا وجود بھی باطل اور ناممکن ہے۔

لاالی نہایہ نرسوں ترسوں پرسوں کل آج سلسلہ اولیٰ

لاالی نہایہ نرسوں ترسوں پرسوں کل سلسلہ ثانیہ

مثال مذکورہ میں سلسلہ اولیٰ کی ابتداء معلول اخیر یعنی آج سے ہوئی ہے۔ جس کے لئے علت گزشتہ کل ہے اور اس کے لئے علت پرسوں کا دن ہے الخ اسی طرح یہ سلسلہ لاالی نہایہ تک پہنچا ہے تو سلسلہ اولیٰ کے اندر سلسلہ ثانیہ موجود ہے اور سلسلہ ثانیہ اولیٰ سے بقدر واحد کم ہے اور سلسلہ اولیٰ کل ہے اور سلسلہ ثانیہ جزء ہے۔ اب دونوں کا اس طرح تطبیق کرتے ہیں کہ سلسلہ اولیٰ کے جزء اول یعنی آج کو سلسلہ ثانیہ کے جزء اول کل کے مقابلہ میں لائیں۔ تو سلسلہ اولیٰ اور سلسلہ ثانیہ اگر آپس میں برابر ہوجائے تو محال لازم آئے گا کیونکہ سلسلہ اولیٰ کل ہے اور سلسلہ ثانیہ جزء ہے اور جزء کا کل کے ساتھ برابر ہونا محال ہے اور اگر سلسلہ ثانیہ اولیٰ سے کم ہے تو یہ کی متناہی ہے تو جو چیز متناہی طور پر کم ہو وہ متناہی ہوتا ہے اور جس سے کم ہو وہ بھی متناہی ہوتا ہے لہذا سلسلہ ثانیہ جو بقدر المتناہی کم ہے وہ بھی متناہی اور سلسلہ اولیٰ جو بقدر المتناہی زیادہ ہے وہ بھی متناہی ہے تو مذکورہ طریقوں پر دو سلسلوں کا پایا جانا بھی باطل ہے اور مذکورہ طریقہ پر دونوں سلسلوں کا پایا جانا ممکن تھا امور غیر متناہی کا مرتب شکل میں وجود ماننے کی وجہ سے تو امور غیر متناہیہ کا بالفعل وجود بھی جس کا نام تسلسل ہے باطل ہوگیا تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ ممکنات کا سلسلہ لامتناہی نہیں ہوسکتا کیونکہ غیر متناہی تسلیم کرنے کی صورت میں ہم اس میں برہان تطبیق جاری کرکے اس متناہی ثابت کردیں گے۔

﴿وهذا التطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم فلا يرد النقض بمراتب العدد بان تطبق جملتان احداهما من الواحد لا الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع لا تناهيهما وذلك لان معنى لاتناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لاتنتهي الى حد لايتصور فوقه آخر لابمعنى ان مالا نهاية له يدخل في الوجود فانه محال﴾۔

ترجمہ: اور یہ تطبیق صرف ان چیزوں میں ممکن ہوگی جو وجود (خارجی) کے اندر آجائیں نہ کہ ان چیزوں میں جو خالص وہمی ہیں اس لئے کہ وہ چیزیں وہم کے ختم ہونے سے ختم ہو جائیں گی لہذا مراتب عدد کے ذریعہ (برہان تطبیق پر) نقض وارد نہیں ہوگا۔ اسی طرح سے کہ ایسے دو جملوں کو باہم تطبیق دیا جائے جن میں سے ایک جملہ واحد سے شروع ہو کر غیر متناہی ہو اور دوسرا اثنین سے شروع ہو کر غیر متناہی ہو اور نہ ہی معلومات الٰہیہ اور مقدورات الٰہیہ کے ذریعہ نقض وارد ہوگا کہ پہلی زائد ہے ثانیہ سے باوجود یہ کہ دونوں غیر متناہی ہیں اور یہ (نقض کا وارد نہ ہونا) اس لئے ہے کہ اعداد اور معلومات الٰہیہ اور مقدورات الٰہیہ کے غیر متناہی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ کسی حد پر پہنچ کر ختم نہیں ہوتے کہ اس کے اوپر دوسرے (عدد یا معلوم یا مقدور) کا تصور نہ کیا جا سکے یہ مطلب نہیں کہ غیر متناہی (اعداد یا معلومات اور مقدورات الٰہیہ) وجود خارجی میں داخل ہیں اس لئے کہ یہ تو محال ہے۔

تشریح: یہ برہان تطبیق پر وارد ہونے والے ایک شبہ کا جواب ہے شبہ یہ ہے کہ اعداد اور معلومات الٰہیہ اور مقدورات الٰہیہ کا غیر متناہی ہونا ایک اجماعی مسئلہ ہے لیکن اگر برہان تطبیق کو درست مان لیا جائے تو ان مذکورہ امور میں بھی برہان تطبیق جاری ہو سکے گی اور ان کا متناہی ہونا لازم آئیگا جو خلاف اجماع ہے اعداد میں برہان تطبیق جاری کرنے کی صورت یہ ہوگی کہ اعداد کا ایک غیر متناہی سلسلہ واحد سے فرض کیا جائے اور دوسرا غیر متناہی سلسلہ اثنین سے فرض کیا جائے پھر دونوں سلسلوں میں اس طرح تطبیق دی جائے کہ سلسلہ ثانیہ کی پہلی اکائی کے مقابلہ میں سلسلہ اولیٰ کی پہلی اکائی کو اور ثانیہ کی دوسری اکائی کے مقابلہ میں

اولیٰ کی دوسری اکائی کو اور ثانیہ کی تیسری اکائی کے مقابلہ میں اولیٰ کی تیسری اکائی کو لایا جائے علیٰ ہذا القیاس یہ عمل جاری رکھا جائے اس طرح:

سلسلہ اولیٰ	١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	لاالیٰ نہایہ
سلسلہ ثانیہ		٢	٣	٤	٥	٦	٧	لاالیٰ نہایہ

اب ہم پوچھتے ہیں کہ سلسلہ اولیٰ کی ہر اکائی کے مقابلہ میں ثانیہ کے اندر اکائی موجود ہے یا نہیں؟ اگر موجود ہے تو ناقص یعنی سلسلہ ثانیہ اور زائد یعنی سلسلہ اولیٰ کا برابر ہونا لازم آئے گا اور یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ سلسلہ اولیٰ کو ہم نے جانب مبدأ میں بقدر واحد زائد اور ثانیہ کو بقدر واحد کم فرض کیا تھا اور اگر سلسلہ اولیٰ کی ہر اکائی کے مقابلہ میں سلسلہ ثانیہ میں اکائی موجود نہیں ہے تو ثانیہ کا متناہی ہونا لازم آئے گا اور اس کے متناہی ہونے سے سلسلہ اولیٰ کا بھی متناہی ہونا لازم آئیگا کیونکہ وہ سلسلہ ثانیہ سے متناہی مقدار میں یعنی بقدر واحد زائد ہے اور جو کسی متناہی سے متناہی مقدار میں زائد ہو وہ بھی متناہی ہوتا ہے لہذا سلسلہ اولیٰ بھی متناہی ہو گیا۔

اسی طرح معلومات الٰہیہ اور مقدورات الٰہیہ میں بھی برہان تطبیق جاری ہوگی اس لئے کہ معلومات الٰہیہ مقدورات الٰہیہ سے زائد ہیں کیونکہ باری تعالیٰ کی جتنی مقدورات ہیں وہ اس کو معلوم بھی ہیں مگر اس کی جتنی معلومات ہیں وہ سب کی سب اس کی زیر قدرت نہیں مثلاً اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات معلوم ہے مگر مقدور نہیں ہے کیونکہ قدرت کا تعلق ضدین کے ساتھ ہوتا ہے یعنی کسی چیز پر قدرت حاصل ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کو موجود بھی کر سکتا ہے اور معدوم بھی کر سکتا ہے لہذا اللہ تعالیٰ کے اپنی ذات پر قادر ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ اپنی ذات کو موجود بھی کر سکتا ہے اور معدوم بھی کر سکتا ہے۔ اس سے ذات باری کے عدم کا امکان لازم آتا ہے حالانکہ ذات باری واجب الوجود ہے اس کا عدم محال ہے۔

معلوم ہوا کہ باری تعالیٰ کو اپنی ذات معلوم ہے مگر مقدور نہیں ہے اسی طرح محالات باری تعالیٰ کو معلوم ہیں مگر اس کا مقدور نہیں ہیں اور جب بعض چیزیں ایسی ہیں جو اللہ کو معلوم ہیں مگر اس کا مقدور نہیں ہیں تو ثابت ہو گیا کہ معلومات باری مقدورات باری سے زائد ہیں اب تطبیق کی صورت یہ ہوگی کہ ایک سلسلہ ہم معلومات غیر متناہیہ کا فرض کرتے ہیں اور دوسرا سلسلہ مقدورات غیر متناہیہ کا فرض کرتے ہیں اور

ہو چکے ہیں کہ سلسلہ اولیٰ کے ہر معلوم کے مقابلہ میں سلسلہ ثانیہ میں کوئی مقدور موجود ہے یا نہیں اگر ہے تو ناقص یعنی مقدورات اور زائد یعنی معلومات کا برابر ہونا لازم آئے گا اور اگر نہیں ہے تو سلسلہ ثانیہ یعنی مقدورات کا متناہی ہونا لازم آئیگا اور چونکہ سلسلہ اولیٰ یعنی معلومات سلسلہ ثانیہ یعنی مقدورات متناہیہ سے متناہی مقدار میں زائد ہیں اور جو کسی متناہی سے متناہی مقدار میں زائد ہو وہ بھی متناہی ہوتا ہے۔ اس لئے معلومات کا بھی متناہی ہونا لازم آئیگا۔ ماحصل کلام یہ کہ اگر برہان تطبیق کو درست مان لیا جائے تو اعداد اور معلومات الہیہ اور مقدورات الہیہ کا متناہی ہونا لازم آئیگا اور یہ خلاف اجماع ہے شارحؒ نے اپنے قول " والتطبيق انما يجرى فيما دخل تحت الوجود " سے اسی شبہ مذکورہ کا جواب دیا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ برہان تطبیق ان امور غیر متناہیہ میں جاری ہوگی جو بالفعل خارج میں موجود ہوں۔ امور وہمیہ اور امور اعتباریہ میں جاری نہیں ہوگی کیونکہ قوت واہمہ متناہی ہونے کی وجہ سے امور غیر متناہیہ کا استحضار نہیں کر سکتی۔ لہذا جہاں وہم کا انقطاع ہوگا تطبیق بھی منقطع ہو جائے گی۔

اور جب یہ بات ہے تو برہان تطبیق پر مراتب اعداد اور معلومات الہیہ و مقدورات الہیہ کے ذریعہ اعتراض نہیں وارد کیا جا سکتا۔ اس لئے کہ اعداد اور معلومات و مقدورات الہیہ کے غیر متناہی ہونے کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ غیر متناہی شکل میں بالفعل موجود ہیں بلکہ ان کے غیر متناہی ہونے کا مطلب صرف اتنا ہے کہ وہ کسی ایسی حد پر پہنچ کر ختم نہیں ہو جاتے کہ اس کے اوپر مزید کا تصور نہ کیا جا سکے یعنی جتنے افراد وجود خارجی میں آجائیں گے وہ تو متناہی ہوں گے اور اس سے اوپر مزید آحاد و افراد کے پائے جانے کا امکان ہوگا۔ ہاں لطبق جملة ن الخ یہ اعادہ میں برہان تطبیق کے اجراء کی صورت ہے جس کو ہم اوپر مفصل لکھ آئے ہیں۔ فان معلومات الله الخ یہ معلومات و مقدورات کے ذریعہ ورود نقض کی صورت ہے اس کو بھی ہم اوپر مفصلاً ذکر چکے ہیں۔ فان معنى الخ یہ مراتب اعداد و معلومات و مقدورات کے ذریعہ اعتراض وارد نہ ہونے کی دلیل ہے۔

موجودات کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) خارجیہ۔ (۲) ذہنیہ۔ موجودات خارجیہ وہ موجودات ہیں جو خارج میں موجود ہوں اور موجودات ذہنیہ وہ ہیں جو صرف ذہن میں ہوں پھر موجودات ذہنیہ کی دو قسمیں ہیں اول وہ جو فی الحقیقت ذہن میں موجود ہوں اور ان کا تصور حقیقی ہو ان کو موجودات ذہنیہ حقیقیہ کہا جاتا ہے۔

دوم وہ جن کا تصور ذہن میں ہو اور یہ تصور بالکل وہمی اور فرضی ہو یعنی اس میں ذرہ برابر حقیقت کا شائبہ نہ ہو ان کو موجودات ذہنیہ وہمیہ کہہ سکتے ہیں تو صحیح بات یہ ہے کہ برہان تطبیق ان تینوں قسموں میں سے صرف موجودات خارجیہ میں جاری ہو سکتا ہے بقیہ میں نہیں۔

﴿الواحد يعني ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة والمشهور في ذالك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وتقريره انه لو امكن الهان لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما في نفسه امر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما في نفسه اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ اما ان يحصل الامران فيجتمع الضدان اولا فيلزم عجز احدهما وهو امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا هذا تفصيل ما يقال ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر﴾۔

ترجمہ: (صانع عالم واحد ہے) یعنی صانع عالم واحد ہے اور یہ بات ناممکن ہے کہ واجب الوجود کا مفہوم ذات واحد کے علاوہ کسی پر صادق آئے اور متکلمین کے درمیان اس سلسلہ میں مشہور دلیل برہان تمانع ہے جس کی طرف باری تعالیٰ کے قول "لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا" میں اشارہ ہے اور اس کی تقریر یہ ہے کہ اگر دو الٰہ ممکن ہوں تو ان کے درمیان تمانع بایں طور ممکن ہوگا کہ ایک زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا زید کے سکون کا اس لئے کہ دونوں چیزوں میں سے ہر ایک فی نفسہ امر ممکن ہے اور اسی طرح دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ ارادہ کا تعلق بھی فی نفسہ ممکن ہے کیونکہ دونوں ارادوں کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہے بلکہ دونوں مرادوں کے درمیان تضاد ہے اور اس وقت یا تو دونوں چیزیں حاصل ہوں گی تو اجتماع ضدین لازم آئے گا یا (دونوں) نہیں حاصل ہوں گی بلکہ ایک ہی حاصل ہوگی تو ایک صانع کا عاجز ہونا لازم آئے گا اور عاجز ہونا حدوث وامکان کی علامت ہے کیونکہ اس میں احتیاج کا شائبہ ہے لہٰذا

تعدد مستلزم ہے اس امکان تمانع کو جو محال کو مستلزم ہے لہذا (تعدد بھی) محال ہوگا۔ یہ تفصیل ہے (برہان تمانع کی) اس تقریر کی جو یوں بیان کی جاتی ہے کہ دونوں میں ایک اگر دوسرے کی مخالفت پر قادر نہیں ہوگا تو اس کا عاجز ہونا لازم آئے گا اور اگر قادر ہوگا تو دوسرے کا عاجز ہونا لازم آئیگا۔

تشریح: قولہ واحد یہاں سے صفات باری تعالیٰ کا بحث شروع ہو رہا ہے۔ صفات تو بہت زیادہ ہیں لیکن ان صفات میں سب سے اوّل صفت وہ الواحد ہے تو شارح رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ بمعنی ان الصانع واحد اور اشارہ کیا اس بات کی جانب چونکہ پہلے بتایا گیا کہ العالم حادث ولابد لکل محدث من صانع تو فرمایا وھو واحد۔

امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ باری تعالیٰ کے واحد ہونے کے دو معنی ہو سکتے ہیں ایک تو یہ کہ ان کی ذات امور کثیرہ کے اجتماع سے مرکب نہیں اس اعتبار سے واحد کا لفظ بسیط کا مرادف ہوگا دوسرے معنی یہ کہ عالم وجود میں کوئی بھی ایسی چیز نہیں جو واجب الوجود ہونے اور مبدأ وجود اور تمام ممکنات کا صانع ہونے میں اس کا شریک ہو اور ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے مرقاۃ شرح مشکوٰۃ میں فرمایا کہ اللہ کے واحد ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات قابل تجزی نہیں۔ اور شیخ ابوالحسن الاشعری رحمۃ اللہ سے منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ عدد کے اعتبار سے واحد ہیں۔ شیخ کے اس قول پر بعض لوگوں نے نکیر کی ہے کہ اس سے تو باری تعالیٰ کو معدودات میں داخل کرنا لازم آئے گا اور چونکہ ہر عدد متناہی ہے اور عدد کا متناہی ہونا معدود کے متناہی ہونے کو مستلزم ہے اس بنا پر اللہ تعالیٰ کو واحد بالعدد کہنے سے اس کا متناہی ہونا لازم آئے گا؟

جواب: باری تعالیٰ کے غیر متناہی ہونے کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ اس کے لئے بے شمار کثرت ثابت ہے کیونکہ وہ تو صریح شرک ہے صرف یہ کہا جاسکتا ہے کہ اللہ کو معدودات میں داخل کرنا بے ادبی ہے اور اشعری رحمۃ اللہ کی بات کا مقصد یہ ہے کہ اللہ جزئی حقیقی ہیں واحد بالنوع یا واحد بالجنس نہیں جس کے تحت بہت سارے افراد ہوں۔ اعتراض وارد ہے کہ الواحد صفت ہے اور موصوف آپ نے نکالا کہ الصانع تو یہ تو مرکب توصیفی بن گیا جو کہ مرکب غیر مفید کا ایک قسم ہے اور ہمارا مقصود تو یہاں اخبار دینا ہے اور مرکب غیر مفید میں اخبار نہیں ہوتا جس طرح صاحب نحومیر فرماتے ہیں مرکب غیر مفیدہ آن است کہ چوں قائل

جہاں سکوت کہ صانع دو ہیں یا ایک یعنی معلوم نہ ہو۔ تو ہمارا مقصود ظاہر ہے اور آپ نے اظہار کیسا بتایا ہے؟

جواب: یہ مرکب توصیفی بہار متاویل ہے اس تاویل پر ای ان صانع العالم واحد۔

قولہ فصدق الصانع الخ۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ واحد اور فرمایا بعد میں کہ صانع واحد ہے تو صانع سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کلیت پر دلالت کرے اور اس کے نیچے جزئیات ہوں گے حالانکہ صانع لاشریک کے کوئی بھی جزئیات نہیں؟

جواب: اس میں کوئی شک نہیں کہ صانع اگرچہ اپنے معنی کے اعتبار سے اس بات کا مقتضی ہے کہ اس میں تکثیر ہو لیکن مقصود واحد لاشریک ہے۔

والمشہور فی ذلک جب المشہور کہا تو اشارہ کیا کہ دلائل توحید باری تعالیٰ پر کثیر ہیں لیکن سب سے اہم اور واضح دلیل وہ برہان تمانع ہے اور اس برہان التمانع کا اثبات قرآن مجید کی آیت "لو کان فیہما آلہۃ الخ" سے کیا گیا ہے اگر خدا کی ذات کے ساتھ کوئی ذات شریک ہوتے تو فساد آئے گا اس برہان تمانع کے لئے کچھ شرائط ہیں۔

(۱) اگر تم مثلاً دو معبود فرض کرو تو دونوں واجب ہوں گے اگر ایک واجب اور دوسرا ممکن یا دوسرا ممتنع ہو تو اس میں ایک کا عجز لازم آئے گا لہذا تمانع ثابت نہیں ہوگا لہذا تمانع کے لئے دونوں معبودوں کا واجب ہونا ضروری ہے۔ (۲) جس امر میں تمانع واقع ہو وہ ممکن فی نفسہ ہوگا یعنی اس کا وجود اور عدم دونوں برابر ہوں گے۔

(۳) جب دو معبود فرض کرتے ہو تو ان کے ارادے کا زمانہ واحد ہو۔ تو اگر اللہ کے سوا تم معبود فرض کرتے ہو حتیٰ کم از کم دو معبود کا ہونا ہے تو دونوں واجب ہوں گے تو ان میں ایک احد کے حرکت اور دوسرا احد کے سکون کا تقاضا کرتا ہے جبکہ احد کا سکون اور حرکت دونوں امر ممکن ہیں تو ایک صانع کا ارادہ حرکت اور دوسرے کا ارادہ سکون بھی ممکن ہے اسی کا نام تمانع اور تکرار ہے اسی وقت تین احتمالات ہیں ان کے پہلا احتمال یہ کہ دونوں کی مراد پوری ہو یعنی احد حرکت اور سکون دونوں کرے اور یہ اجتماع نقیضین ہے جو کہ محال ہے دوسری صورت یہ کہ دونوں میں سے کسی ایک کی بھی مراد پوری نہ ہو یعنی احد نہ حرکت کرے اور نہ سکون۔ یہ ارتفاع نقیضین ہے اور یہ بھی محال ہے تیسری صورت یہ ہے کہ ایک کی مراد پوری ہو دوسرے کی

نہ ہو تو دونوں میں جس کی مراد پوری نہ ہوئی وہ عاجز ہوا اور عاجز ہونا علامت امکان و حدوث ہے اور امکان و حدوث والا صانع عالم نہیں بن سکتا تو ایک ہی صانع ہوا دو صانع ہونا باطل ہے برہان تمانع کی طرف قرآن کریم میں اشارہ ہے "لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا" یہ قیاس استثنائی ہے تالی کی نقیض کا استثناء کرنے سے نتیجہ مقدم کا نقیض ہوگا۔ شکل یوں ہوگی "لو کان فیهما آلهة الا الله (مقدم) لفسدتا (تالی) لکنهما لم تفسدا (نقیض تالی کا استثناء) نتیجہ فلم یکن فیهما آلهة الا الله (یہ نتیجہ ہے)۔

﴿وبما ذکرنا یندفع ما یقال انه یجوز ان یتفقا من غیر تمانع او ان تکون الممانعة والمخالفة غیر ممکنة لاستلزامها المحال او ان یمتنع اجتماع الارادتین کارادة الواحد حرکة زید وسکونه معا﴾۔

ترجمہ: اور (برہان تمانع کی) اس تقریر سے جو ہم نے ذکر کی ہے وہ اشکالات دفع ہو جاتے ہیں جو یوں بیان کئے جاتے ہیں کہ ہو سکتا ہے دونوں (صانع) بغیر تمانع کے باہم اتفاق کر لیں یا ان کے درمیان تمانع اور اختلاف محال کو مستلزم ہونے کی وجہ سے ناممکن ہو یا یہ کہ دونوں ارادوں کا اجتماع محال ہو جیسے ایک ہی (صانع) کا زید کی حرکت اور اس کے سکون کا ایک ساتھ ارادہ کرنا (محال ہے)۔

تشریح: وبما ذکرنا یندفع ما یقال الخ شارح رحمۃ اللہ علیہ کا غرض یہاں پر یہ ہے کہ اس سے پہلے برہان التمانع میں بحث کی گئی اس کے ساتھ کچھ اعتراضات خود بخود دفع ہو جاتے ہیں وہ یہ ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ عالم میں دو الٰہ ہوں اور اس بات پر متفق ہوں کہ مثلاً زید حرکت کرے یا ساکن رہے تو تمانع اور ٹکراؤ کی صورت ہی پیدا نہ ہوں اس صورت میں دونوں کی مراد ایک ہوگی تو نہ اجتماع الضدین لازم آئے گا اور نہ ارتفاع ضدین اور نہ دونوں میں سے ایک کی عجز؟ شارح فرماتے ہیں کہ اس کا جواب ماقبل میں لامکان بینهما تمانع سے خود بخود دفع ہو جاتا ہے کہ ہم تو امکان التمانع کی بات کرتے ہیں اتفاق کی طرح مخالفت بھی ممکن ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ کسی نے اعتراض کیا کہ الٰہ دو ہوں تو تمانع نہ ہو اور مخالفت بھی نہ ہو کیونکہ اس صورت میں اجتماع الضدین یا ارتفاع الضدین یا دونوں میں سے ایک کا عاجز ہونا لازم آئے گا جو کہ محال ہے اور جس سے محال لازم آتا ہے وہ بھی محال ہے لہذا تمانع محال ہے لہذا تمانع کی بات ہی چھوڑ دی جائے؟ تو شارح نے اس اعتراض کا جواب بھی دیا ماقبل عبارت میں کہ لان کلا منهما فی نفسه امر ممکن کہ ہم تو پہلے یہ بتا چکے ہیں کہ یہ ایک امر ممکن ہے لہذا تمانع ممکن ہوا۔

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ ایک چیز کے ساتھ دو ارادوں کا جمع ہونا محال ہے کہ ایک ہی شخص کے بارے میں ایک وقت میں حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا اس کے سکون کا ارادہ کرے ایک انسان کے متعلق دو ارادے کیسے جمع ہو سکتے ہیں؟

جواب: اس کا جواب ماقبل عبارت اذ لا تضاد بین الارادتین کے ساتھ گزر گیا، یعنی دو ارادوں میں کوئی تضاد نہیں کہ ان کا اجتماع ضدین ہونے کی وجہ سے محال ہو اس لئے کہ دونوں ارادوں کا محل ایک نہیں بلکہ ارادہ حرکت کا محل ایک صانع ہے اور ارادہ سکون کا محل دوسرا صانع ہے ہاں تضاد اگر ہے تو دونوں کی مرادوں میں ہے یعنی حرکت اور سکون کے درمیان ہے۔ دو ارادوں کو جمع کرنا محال نہیں البتہ دو مرادوں کو ایک جگہ جمع کرنا محال ہے کہ ایک انسان ایک ہی وقت میں حرکت اور سکون دونوں کرے۔

﴿واعلم ان قوله تعالىٰ لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله تعالىٰ ولعلا بعضهم على بعض﴾۔

ترجمہ: اور جاننا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا" حجت اقناعیہ ہے اور (مقدم و تالی کے درمیان) تلازم عادی ہے جیسا کہ یہی دلائل خطابیہ کے مناسب ہے کیونکہ متعدد حاکم ہونے کے وقت تمانع اور ایک دوسرے پر غلبہ حاصل کرنے کی کوشش ہونے کی عادت چلی آرہی ہے جیسا کہ اس کی طرف اللہ تعالیٰ کے ارشاد "ولعلا بعضهم على بعض" میں اشارہ کیا گیا ہے۔

تشریح: عبارت کو سمجھنے سے پہلے یہ بات ذہن میں رکھئے کہ پیش نظر آیت کریمہ قیاس استثنائی ہے جس میں تالی کے بطلان کا استثناء کرنے سے مقدم کے بطلان کا نتیجہ نکلتا ہے قیاس کی شکل یوں بنتی ہے "لو کان فیہما آلہۃ الا اللّٰہ لفسدتا لکن التالی باطل فالمقدم مثلہ" یعنی اگر متعدد الٰہ ہوتے تو زمین و آسمان میں فساد رونما ہوتا مگر تالی یعنی فساد کا رونما ہونا باطل اور مستحیل ہے پس مقدم یعنی تعدد آلہہ بھی باطل اور مستحیل ہے۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ آیت مذکورہ تعدد الٰہ کے بطلان پر برہان قطعی ہے، جو یقینی مقدمات سے مرکب ہوتا ہے یا حجت اقناعی ہے جو مفید ظن ہوا کرتی ہے اور جس پر براہین کے سمجھنے کی صلاحیت نہ رکھنے والے لوگ قناعت کر لیتے ہیں تو بعض لوگوں نے آیت مذکورہ کو تعدد الٰہ کی نفی پر برہان قطعی قرار دیا ہے اور شارح اس کو حجت اقناعی قرار دے رہے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں اقوال میں کوئی تعارض نہیں ہے کیونکہ آیت کا برہان قطعی ہونا بطریق اشارہ ثابت ہے جیسا کہ شارح نے خود کہا ہے والمشہور فی ذالک بین المتکلمین برہان التمانع المشار الیہ بقولہ لو کان فیہما آلہۃ الا اللّٰہ لفسدتا اور اپنے منطوق وعبارت کے اعتبار سے حجت اقناعی ہے۔ لہذا شارح پر آیت کے تعدد الٰہ کی نفی پر برہان قطعی ہونے سے انکار کرنے کا الزام عائد نہیں کیا جا سکتا۔

والملازمۃ عادیۃ الخ یہ آیت مذکورہ کے حجت اقناعی ہونے کی دلیل ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ آیت کے اندر مقدم یعنی تعدد آلہہ اور تالی یعنی فساد کے درمیان تلازم قطعی نہیں جس کی بناء پر آیت کو تعدد آلہہ کی نفی پر حجت قطعیہ قرار دیا جائے بلکہ یہ تلازم اس عادت پر مبنی ہے جو بشر حکام کے تعدد کی صورت میں دیکھنے میں آئی ہے کہ جہاں وہ ایک سے دو ہو جائیں تو عادۃً ان میں باہمی ٹکراؤ اور ہر ایک کے دوسرے پر غلبہ حاصل کرنے کی کوشش میں مشغول ہونے کے سبب وہاں فساد اور بدنظمی پیدا ہوتی گویا تعدد حکام اور فساد کے درمیان عادۃً تلازم ہوتا ہے اسی طرح تعدد آلہہ اور فساد کے درمیان تلازم ہوگا مگر یہ تلازم قطعی نہیں ہے کیونکہ خلاف عادت کا امکان ہے اس لئے ایسا ہو سکتا ہے کہ متعدد آلہہ ہوں۔ اور ان میں بشر حکام میں جاری عادت کے برخلاف اتفاق ہونے کے سبب فساد اور بدنظمی نہ ہو۔ پس جب تعدد آلہہ اور فساد کے درمیان تلازم قطعی نہیں بلکہ مبنی بر عادت ہونے کے سبب ظنی ہے تو آیت مذکورہ تعدد آلہہ

کی نفی پر حجت قطعی نہیں ہوگی بلکہ حجت اقناعی ہو کر مفید ظن ہوگی۔

علیٰ ما هو اللائق بالخطابیات الخ خطابیات سے مراد وہ دلائل ہیں جن سے غالب گمان اس بات کا ہوتا ہے کہ مخاطب ہمارے مدعا کو تسلیم کرے گا اور قیاس خطابی اس قیاس کو کہتے ہیں جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جو ظاہری لحاظ سے عامۃ الناس کے نزدیک مسلم ہوں اسی بناء پر قیاس خطابی عامۃ الناس کے حق میں بہ نسبت برہان کے زیادہ نفع بخش ہے کیونکہ اس کے مقدمات عامۃ الناس کے نزدیک مقبول اور مانوس ہوتے ہیں جمہور کے طعن کے خوف سے کوئی ان مقدمات کے انکار کی ہمت نہیں کر سکتا اس قیاس کو قیاس خطابی کہنے کی وجہ یہ ہے کہ خطباء اور مقررین اپنے خطبوں اور تقریروں میں اس قیاس سے استدلال کرتے ہیں کیونکہ مقصود عوام سے اپنے مدعا کو تسلیم کرانا ہوتا ہے اور یہ مقصد ایسے مقدمات سے بہ آسانی پورا ہوتا ہے جو لوگوں کے ذہنوں میں راسخ ہوں۔

علیٰ ما اشیر الیہ الخ الخ پوری آیت اس طرح ہے ما اتخذ اللہ من ولد وما کان معہ من الہ اذا لذھب کل الہ بما خلق ولعلا بعضھم علیٰ بعض۔ آیت کا ترجمہ یہ ہے نہ تو اللہ نے کسی کو اپنی اولاد بنایا اور نہ اس کے ساتھ کوئی اِلٰہ ہے اس وقت تو ہر اِلٰہ اپنی بنائی ہوئی چیز کو لے جاتا اور ایک دوسرے پر چڑھ دوڑتا۔

﴿والا فان ارید الفساد بالفعل ای خروجھما عن ھذا النظام المشاھد فمجرد التعدد لایستلزمہ لجواز الاتفاق علیٰ ھذا النظام وان ارید امکان الفساد فلا دلیل علیٰ انتفائہ بل النصوص شاھدۃ بطیّ السمٰوٰت ورفع ھذا النظام فیکون ممکنا لا محالۃ﴾

ترجمہ: ورنہ اگر (فساد سے) فساد بالفعل یعنی (زمین و آسمان) دونوں کا اس موجودہ نظام سے نکل جانا مراد ہو تو اس نظام پر اتفاق ممکن ہونے کی وجہ سے محض تعدد اس کو مستلزم نہیں ہے اور اگر امکان فساد مراد ہے تو اس کے منتفی ہونے پر کوئی دلیل نہیں بلکہ نصوص آسمانوں کے لپیٹ دیئے جانے اور اس نظام کو ختم کر دیئے جانے کی شہادت دیتے ہیں پس وہ لامحالہ ممکن ہوگا۔

تشریح: والا فان ارید الخ یہاں اس بات کا بیان ہے کہ تعدد آلہہ کی نفی پر یہ حجت اقناعی اور تلازم عادی ہے اور اگر تم اس کو دلیل قطعی اور تلازم قطعی لیتے ہو تو دلیل تام نہیں ہوگی۔ مطلب یہ ہے کہ اس وجہ

کو اقناعی اور اس ملازمہ کو عادی لے لو اگر قطعی لیتے ہو تو اس میں کچھ اشکالات پیش آئیں گے اگر آپ فساد بالفعل سمجھتے ہو تو ٹھیک نہیں کیونکہ تعدد میں تو تخالف کا بھی امکان ہے جیسا کہ اتفاق کا۔ یعنی ممکن ہے کہ الٰہ متعدد ہوں اور آپس میں متفق ہوں اور اگر آپ امکان فساد لیتے ہو تو وہ تو ویسے بھی عالم میں موجود ہے اور نصوص صریحہ اس پر دال ہیں۔ لہذا امکان فساد کا تعلق تو تعدد سے نہیں وہ تو ہر حال میں موجود ہے خلاصہ یہ ہوا کہ اگر آپ دلیل اقناعی اور تلازم عادی لیتے ہو تو یہ اعتراضات وارد نہیں ہوں گے۔ واللہ اعلم۔

﴿لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لأمكن بينهما تمانع في الأفعال كلها فلم يكن أحدهما صانعا فلم يوجد مصنوع لأنا نقول إمكان التمانع لا يستلزم إلا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع على أنه يرد منع الملازمة إن أريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم إن أريد بالإمكان﴾۔

ترجمہ: یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ تلازم قطعی ہے اور زمین و آسمان کے فساد سے مراد ان کا تکون اور موجود نہ ہونا ہے باین معنی کہ اگر دو صانع بالفرض موجود ہوتے تو ان کے درمیان تمام کاموں میں تمانع ممکن ہوتا اس صورت میں ان دونوں میں سے کوئی بھی صانع نہ ہوتا اور کسی مصنوع کا وجود نہ ہوتا اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ امکان تمانع صرف متعدد صانع نہ ہونے کو مستلزم ہے اور وہ کسی مصنوع کے نہ پائے جانے کو مستلزم نہیں ہے علاوہ ازیں کہ اگر عدم تکون بالفعل مراد ہے تو تلازم کا تسلیم نہ ہونا اور اگر عدم تکون سے بالامکان مراد ہے تو انتفاء لازم کو تسلیم نہ ہونا وارد ہوتا ہے۔

تشریح: لا یقال الملازمۃ: اعتراض: معترض کہتا ہے کہ تم "لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ" والی آیت میں دلیل اقناعی لیتے ہو تو اس کے بجائے برھان قطعی لے لو اور کہا گیا کہ برھان قطعی ٹھیک نہیں کیونکہ فساد سے یا فساد بالفعل مراد ہے یا امکان فساد مراد ہے اور دونوں باطل ہیں لیکن اب معترض کہتا ہے کہ ان دونوں کے بجائے ایک تیسرا چیز لے لو وہ عدم تکون ہے تو آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر متعدد الٰہ ہوتے تو زمین اور آسمان میں فساد ہوتا یعنی ان کا کوئی وجود ہی نہ ہوتا لیکن لازم اور تالی یعنی زمین و آسمان کا تکون اور موجود نہ ہونا باطل ہے تو اسی طرح ملزوم اور مقدم یعنی تعدد الٰہ بھی باطل ہے اور وہ اس طرح اگر دو الٰہ ہوں تو ایک

ن کے وجود کا حکم کرے گا اور ایک عدم کا، تو یا دونوں کی حکم کی تعمیل ہوگی تو اجتماع النقیضین اور اگر دونوں کی حکم کی تعمیل نہ ہو تو ارتفاع النقیضین اور اگر ایک کا حکم ثابت ہو جاتا ہے اور دوسرے کا نہیں تو اس صورت میں ایک الٰہ دوسرے کو کام کرنے کیلئے چھوڑے گا نہیں لہذا عالم کا وجود ہی نہ ہوگا یہی معنی ہے عدم تکون کا۔

لانا نسلم الخ یہ جواب ہے سابقہ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ تمہارا قول درست ہے کہ تعدد صانع امکان تمانع کو مستلزم ہے مگر یہ امکان تمانع صرف اور صرف تعدد صانع کے محال اور معدوم ہونے کو مستلزم ہے کسی بھی مخلوق کے نہ پائے جانے کو مستلزم نہیں کیونکہ فساد مصنوع کے لئے تمانع کا وقوع ضروری ہے جبکہ یہاں صرف امکان تمانع ہے وقوع نہیں اور ہر ممکن کا واقع ہونا ضروری نہیں۔ وھو لا یستلزم یعنی امکان تمانع انتفاء مصنوع کو مستلزم نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ اتفاق ہو جائے یہ اس صورت میں کہ ضمیر کا مرجع امکان تمانع ہو اور اگر ضمیر کا مرجع عدم تعدد صانع ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ عدم تعدد صانع انتفاء مصنوع کو مستلزم نہیں۔ علی انہ یرد منع الملازمۃ مطلب یہ ہے کہ اگر آپ دلیل قطعی لے کر فساد بمعنی عدم تکون لے لیں تو عدم تکون سے اگر عدم تکون بالفعل مراد ہو تو اس صورت میں تعدد الٰہ جو مقدم ہے اور فساد بالمعنی المذکور جو تالی ہے کے درمیان تلازم نہیں کیونکہ تعدد کی صورت میں اگرچہ تمانع ممکن ہے مگر امکان تمانع کے ساتھ امکان اتفاق بھی ہے اور اگر فساد سے فساد عدم تکون بالامکان مراد ہے تو اس صورت میں مقدم اور تالی میں تلازم تو تسلیم ہے مگر لازم یعنی عدم تکون کے امکان کا منتفی ہونا تسلیم نہیں کیونکہ نصوص سے زمین و آسمان کے عدم کا امکان ہی نہیں بلکہ وقوع ثابت ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگر فساد سے عدم تکون مراد لیا جائے تو دلیل تام نہ ہوگی لہذا دلیل اقناعی ہے قطعی نہیں اور ملازمہ عادی ہے۔

﴿فان قیل مقتضیٰ کلمۃ لو انتفاء الثانی فی الماضی بسبب انتفاء الاول فلا یفید الا الدلالۃ علیٰ ان انتفاء الفساد فی الزمان الماضی بسبب انتفاء التعدد، قلنا نعم، ھذا بحسب اصل اللغۃ لکن قد یستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء علیٰ انتفاء الشرط من غیر دلالۃ علیٰ تعیین زمان کما فی قولک لو کان العالم قدیما لکان غیر متغیر والآیۃ من ھذا القبیل وقد یشتبہ علی بعض الاذھان احد الاستعمالین بآخر فیقع الخبط﴾۔

ترجمہ: پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ حرف لو کا مقتضی اول (شرط) کے نہ پائے جانے کے سبب ثانی (جزاء) کا زمانہ ماضی میں نہ پایا جانا ہے پس تو تعین دلالت کرتا ہے مگر اس بات پر کہ زمانہ ماضی میں فساد کا نہ پایا جانا تعدد کے نہ پائے جانے کے سبب ہے ہم کہیں گے ہاں! یہ اصل لغت کے اعتبار سے ہے لیکن بعض اوقات انتفاء جزاء سے انتفاء شرط پر استدلال کرنے کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے کسی زمانہ کی تعیین و تخصیص کے بغیر جیسا کہ ہمارے قول "لو کان العالم قدیما لکان غیر متغیر" میں اور یہ آیت اسی قبیل سے ہے اور بعض دفعہ لوگوں کو ایک استعمال کا دوسرے سے اشتباہ ہو جاتا ہے جس سے گڑبڑ واقع ہوتی ہے۔

تشریح: یہاں پر شارح کا مقصود ایک اعتراض نقل کرنا اور اس کا جواب دینا ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آیت "لو کان فیہما آلہۃ" میں لو حرف شرط ہے جو نحویوں کے بیان کے مطابق اول یعنی شرط کے نہ پائے جانے کے سبب زمانہ ماضی میں ثانی یعنی جزاء کے نہ پائے جانے پر دلالت کرتا ہے جیسے کوئی کہے "لو جئتنی لاکرمتک" اگر تو میرے پاس آتا تو میں تیرا اکرام کرتا اس کا صاف مطلب یہی ہوا کہ تمہاری آمد نہ ہونے کے سبب میری طرف سے ماضی میں تمہارا اکرام نہیں ہوا اس لحاظ سے آیت لو کان فیہما آلہۃ کا معنی یہ ہوا کہ اگر متعدد آلہہ ہوتے تو فساد ہوتا مگر متعدد آلہہ نہیں تھے جس کے سبب فساد نہیں ہوا تو آیت میں حرف لو تعدد آلہہ کے منتفی ہونے کے سبب ماضی میں فساد کے منتفی ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ لہذا انتفاء فساد پر انتفاء تعدد دلیل ہوا خود انتفاء تعدد پر کوئی دلیل نہیں حالانکہ مقصود تعدد آلہہ کی نفی پر دلیل قائم کرنا ہے گویا اعتراض کے دو جزء ہیں: ایک یہ کہ لو انتفاء اول کے سبب انتفاء ثانی پر دلالت کرتا ہے دوسرے یہ کہ ماضی میں ثانی کے منتفی ہونے پر دلالت کرتا ہے جواب میں اعتراض کے ان دو اجزاء کو ملحوظ رکھا گیا ہے ماحصل جواب یہ ہے کہ یہ تسلیم ہے کہ حرف لو کا اصلی اور وضعی معنی وہی ہے جو آپ نے ذکر کیا لیکن بعض دفعہ اس کے برعکس انتفاء ثانی کے سبب انتفاء اول پر دلالت کرتا ہے دراں حالیکہ اول کا انتفاء کسی خاص زمانہ کے ساتھ مقید نہیں ہوتا مثلاً ہمارا قول "لو کان العالم قدیما لکان غیر متغیر" ہے اگر عالم قدیم ہوتا تو غیر متغیر ہوتا اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ وہ غیر متغیر نہیں بلکہ متغیر ہے اس سے معلوم ہوا کہ وہ قدیم نہیں ہے تو دیکھئے اس مثال میں ثانی یعنی غیر متغیر ہونے کی نفی کو دلیل بنایا گیا ہے۔ اول یعنی قدیم ہو

نے کی نفی پر اسی طرح آیت میں حرف لو انتفاء ثانی سے انتفاء اول پر استدلال کرنے کے لئے ہے اور آیت کا معنی ہے اگر متعدد آلہہ ہوتے تو فساد ہوتا لیکن فساد نہیں ہوا اس سے معلوم ہوا ہے کہ متعدد آلہہ نہیں ہیں۔

حاصل جواب یہ کہ اصل معنی اور ہے اور معنی مستعمل فیہ اور ہے اس فرق کے معلوم نہ ہونے کی وجہ سے بعض لوگوں کو دھوکا ہو جاتا ہے۔

﴿والقديم هذا تصريح بما علم التزاما اذ الواجب لا يكون الا قديما اى لا ابتداء لوجوده اذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة حتى وقع فى كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين وانما الكلام فى التساوى بحسب الصدق فان بعضهم على ان القديم اعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب بخلاف الواجب فانه لا يصدق عليها ولا استحالة فى تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة﴾۔

ترجمہ: (محدث عالم) قدیم ہے یہ صراحت ہے اس بات کی جو (اس سے پہلے) التزامی طور پر معلوم ہو چکی ہے کیونکہ واجب قدیم ہی ہوگا یعنی اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہیں ہوگی کیونکہ اگر وہ حادث یعنی مسبوق بالعدم ہو تو یقینا اس کا وجود غیر سے (مستفاد ہوتا) یہاں تک کہ بعض مشائخ کے کلام میں یہ (مذکور) ہے کہ واجب اور قدیم مترادف ہیں لیکن یہ درست نہیں ہے دونوں کے مفہوم میں تغایر یقینی ہونے کی وجہ سے اور کلام صرف مصداق کے اعتبار سے (دونوں کی) تساوی کے بارے میں ہے اس لئے کہ بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ قدیم بوجہ صفات واجب پر صادق آنے کے عام ہے برخلاف واجب کے کہ وہ صفات پر صادق نہیں آتا اور صفات قدیمہ کے متعدد ہونے میں کوئی استحالہ نہیں محال تو صرف ذوات قدیمہ کا متعدد ہونا ہے۔

تشریح: قولہ القدیم الخ بحث یہ ہے کہ قدیم کیسے اللہ کا اسم ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ میں قدیم کا لفظ نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ قدیم بمعنی متقدم ہے قرآن مجید میں قدیم مختلف جگہوں میں استعمال ہوا ہے جیسا کہ "حَتّٰى عَادَ كَالْعُرْجُوْنِ الْقَدِيْمِ" یا "هٰذَا اِفْكٌ قَدِيْمٌ" اور علماء کہتے ہیں کہ قدیم میں فرد مطلق اور فرد کامل صرف اللہ جل جلالہ کی ذات ہے اور صرف اللہ کے لئے استعمال ہوا

ضروری ہے مشہور اسمائے حسنیٰ جو کہ حدیث میں وارد ہیں وہ ننانوے ہیں بعض علماء نے اس کے علاوہ بھی بتائے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ اللہ کے لئے صفت قدیم کا ثبوت لغواً مستدرک ہے کیوں کہ جب آپ نے کہا کہ والمحدث لجمیع العالم ھو اللہ تعالیٰ تو اس سے قدیم کا حکم معلوم ہوا اب کیوں تصریح کرتے ہو؟ جواب: یہ تصریح بما علم التزاماً ہے اگرچہ پہلے اس سے ذکر ہوا لیکن اب صراحتاً ذکر کرنے کا فائدہ بھی ہے کہ اذہان تین قسم کے ہیں ذکی، متوسط، غبی۔ تو ذکی نے پہلے معلوم کیا لیکن اب جو تصریح ہو رہی ہے یہ متوسط اور غبی کے لئے۔

اذ لو وجب الخ یہاں سے تصریح التزامی بیان کیا جا رہا ہے کہ لفظ اللہ کے موضوع لہ یعنی واجب الوجود کے لئے قدیم ہونا لازم ہے کیونکہ جو ذات واجب الوجود ہوگا لازمی ہے کہ وہ قدیم ہوگا کیونکہ حادث واجب الوجود نہیں ہو سکتا ہے۔

ای لا ابتداء الخ یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ کے دو اغراض ہیں۔ (۱) پہلا غرض قدیم کی تعریف ہے۔ (۲) دوسرا غرض رد ہے فلاسفہ کے مذہب پر تو قولہ لا ابتداء لوجودہ یہ تعریف ہے قدیم کا کہ جس کے وجود کے لئے کوئی ابتداء نہ ہو اور فلاسفہ کے مذہب کی بھی تردید ہے کہ فلاسفہ کہتے ہیں قدیم کی دو قسمیں ہیں۔ قدیم ذاتی، قدیم زمانی۔ تو شارح نے فرمایا کہ یہاں ہمارا مطلوب مذہب متکلمین ہے نہ کہ فلاسفہ کا مذہب تو فرمایا کہ قدیم وہ ہے جس کی ابتداء نہ ہو۔

ذ لو کان مسبوقاً الخ یہاں پر ایک تو حادث کی تفسیر مقصود ہے کہ حادث وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو اور رد ہے فلاسفہ پر وہ کہتے ہیں جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو اس کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب بھی مقصود ہے وہ یہ ہے کہ واجب الوجود کی تعریف سے قدیم کیسے معلوم ہوا تو جواب یہ ہے کہ اگر واجب الوجود قدیم نہ ہو تو پھر حادث ہو کر اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہو سکتا تو واجب الوجود کے ساتھ قدیم کا ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا حادث نہیں بلکہ قدیم ہے۔

حتی وقع فی کلام بعضھم الخ اشارہ ہے کہ واجب اور قدیم کا لزوم اتفاقی ہے کہ بعض لوگوں نے یہ دونوں الفاظ آپس میں مترادف قرار دیئے ہیں لیکن یہ قول شارح کے ہاں پسندیدہ نہیں ہے تو اس کی تردید کی لکنہ لیس بمستقیم کے ساتھ اور فرمایا کہ دونوں کا مفہوم جدا ہے قدیم کہتے ہیں ما لا ابتداء لہ

اور واجب کہتے ہیں ما یکون وجودہ من ذاتہ تو کہا کہ اس میں تساوی ہے بحیثیت صداق کے۔

وانما الکلام الخ شارح فرماتے ہیں کہ ترادف کی بات ٹھیک نہیں ہے لیکن بحث یہ ہے کہ واجب اور قدیم میں صداق کے اعتبار سے تساوی ہے یا نہ؟ فان بعضھم ذھبوا سے اختلاف مشائخ کی طرف اشارہ ہے جمہور کا مذہب یہ ہے کہ واجب اور قدیم کے درمیان عموم خصوص مطلق ہے قدیم عام ہے وہ ذات واجب اور صفات واجب دونوں پر صادق آتا ہے یعنی اللہ کی ذات اور صفات دونوں قدیم ہیں جبکہ واجب صرف باری تعالیٰ پر صادق ہے صفات باری تعالیٰ پر نہیں کیونکہ اگر ذات باری تعالیٰ کی طرح صفات باری تعالیٰ بھی واجب ہو جائیں تو وجوب کا تعدد لازم ہو جائے گا جو کہ توحید کے منافی ہے۔

﴿وفی کلام بعض المتاخرین کالامام حمید الدین الضریری ومن تبعہ تصریح بان الواجب الوجود لذاتہ ھو اللّٰہ تعالی وصفاتہ واستدلوا علی ان کل ما ھو قدیم فھو واجب لذاتہ بانہ لو لم یکن واجبا لذاتہ لکان جائز العدم فی نفسہ فیحتاج فی وجودہ الی مخصص فیکون محدثا اذلا یعنی بالمحدث الاما یتعلق وجودہ بایجاد شئی آخر﴾۔

ترجمہ: اور بعض متاخرین مثلا امام حمید الدین ضریری اور ان کے متبعین کے کلام میں اس بات کی صراحت ہے کہ واجب الوجود لذاتہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں اور ان لوگوں نے اس بات پر کہ جو چیز قدیم ہوگی وہ واجب لذاتہ بھی ہوگی یہ دلیل پیش کی ہے کہ اگر وہ واجب نہ ہوگی تو اس کا عدم ممکن بالذات چیز ہوگا پس وہ اپنے وجود میں کسی مخصص و مرجح کا محتاج ہوگی اور حادث ہوگی اس لئے کہ حادث کا کوئی معنی نہیں سوائے اس چیز کے جس کا وجود دوسری چیز کی ایجاد سے وابستہ ہو۔

تشریح: وفی کلام المتاخرین الخ یہاں سے شارح کا مقصود واجب اور قدیم کے سلسلے میں ایک تیسرا مذہب بیان کرنا ہے جو کہ حمید الدین الضریری رحمہ اللہ (۱) کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات

---

(۱) آپ کا پورا نام علی بن محمد بن علی حمید الدین الضریری البخاری الحنفی ہیں۔ آپ ۶۶۷ ہجری کو وفات پا چکے ہیں۔ الفوائد البھیۃ ص ۱۲۵۔

اور صفت دونوں قدیم بھی ہیں اور واجب بھی۔ وہ فرماتے ہیں کہ واجب اور قدیم دونوں ایک چیز ہے جس طرح ناطق اور انسان ہے کل انسان ناطق اور کل ناطق انسان۔ اسی طرح کل قدیم واجب اور کل واجب قدیم۔ دونوں کا رجع موجبہ کلیہ کی طرف ہے فرماتے ہیں کہ دونوں کا مصداق ایک ہے دلیل یہ ہے کہ اگر صفت واجب نہ ہوں گے تو پھر یہ ممتنع ہوں گے یا ممکن۔ ممتنع تو نہیں ہو سکتے لہذا ممکن ہوں گے لہذا اس کے لئے مخصص اور مرجح کی ضرورت ہوگی جو اس کو عدم پر ترجیح دے کر وجود میں لائے اور وہ حادث ہوگا تو اس سے اللہ کے صفت بھی حادث ہو جائیں گے تو صفات باری تعالیٰ کو حدوث سے بچانے کے لئے ضروری ہے کہ آپ اس کو واجب کہئے تاکہ اس پر حدوث لازم نہ آئے۔

﴿ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال فاجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة وهذا كلام في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد والقول بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن حادث﴾۔

ترجمہ: پھر ان (متاخرین) نے (خود اپنے اوپر) اعتراض کیا کہ صفات اگر واجب ہوں گی تو وہ باقی ہوں گی اور بقا ایک معنی ہے پس قیام معنی بالمعنی لازم آئے گا۔ اور وہ محال ہے پھر (خود ہی) ان لوگوں نے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ کی ہر صفت ایسے بقاء کے ساتھ متصف ہو کر باقی ہے جو بقاء اس صفت کا عین ہے اور یہ بحث نہایت مشکل ہے اس لئے کہ تعدد واجب کا قول توحید کے منافی ہے اور صفت کے ممکن ہونے کا قول متکلمین کے اس قول کے منافی ہے کہ ہر ممکن حادث ہے۔

تشریح: ثم اعترضوا الخ اب تک یہ بحث چل رہی کہ حمید الدین الضریری رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے متبعین کہتے ہیں کہ واجب اور قدیم کے مابین تساوی ہے اور اس پر دلیل بھی پیش کیا گیا اب اس پر ایک اعتراض اور اس کا جواب نقل کر رہے ہیں۔

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب آپ نے کہا کہ اللہ کی ذات اور صفات واجب ہیں تو واجب عدم

کی طرف تقسیم ہونا اور اس میں بہت سے قواعد کا ترک لازم آتا ہے اور اس کی مزید تحقیق انشاء اللہ عنقریب آئے گی۔

تشریح: فلاسفہ قدم اور حدوث کی ذاتی اور زمانی کی طرف تقسیم کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ قدیم بالزمان وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو اور اس کے برعکس حادث بالزمان وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو اور قدیم بالذات وہ ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو اس کے برعکس حادث بالذات وہ ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو فلاسفہ کی اس تقسیم کی روشنی میں ایک چیز بیک وقت قدم اور حدوث دونوں کے ساتھ متصف ہو سکتی ہے بایں طور کہ قدیم زمانی ہو اور حادث ذاتی ہو جیسا کہ عالم کے بارے میں ان کا کہنا ہے کہ عالم غیر مسبوق بالعدم ہونے کے سبب قدیم بالزمان ہیں اور اپنے وجود میں ذات واجب کا محتاج ہونے کے سبب حادث بالذات ہے اسی طرح جو لوگ قدیم کو ذات اور صفات باری دونوں پر صادق آنے کے سبب عام اور واجب کو صرف ذات باری پر صادق آنے کے سبب خاص قرار دیتے ہیں۔ صفات کو واجب نہیں مانتے بلکہ اسے ممکن کہتے ہیں ان پر جب یہ اعتراض وارد ہوا کہ اگر صفات کو ممکن کہو گے تو "کل ممکن حادث" کے تحت اس کا حادث ہونا لازم آئے گا حالانکہ صفات تمہارے نزدیک بھی قدیم ہیں تو ان لوگوں نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا کہ صفات کے قدیم اور حادث ہونے میں کوئی منافات نہیں بایں طور کہ وہ مسبوق بالعدم نہ ہونے کے سبب قدیم بالزمان ہے اور اپنے موصوف یعنی ذات واجب کا محتاج ہونے کے سبب حادث بالذات ہے۔ شارح اس جواب کو یہ کہہ کر رد فرما رہے ہیں کہ یہ جواب فلاسفہ کے اس مذہب پر مبنی ہونے کی وجہ سے غلط ہے کہ قدم اور حدوث میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں ایک ذاتی اور دوسری زمانی۔ متکلمین کے نزدیک یہ تقسیم معتبر نہیں ان کے نزدیک قدیم علی الاطلاق وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو اور حادث وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو۔ لہذا دونوں میں منافات ہے۔ ایسی صورت میں صفت کو قدیم اور حادث دونوں کہنا اجتماع متنافیین کا حکم لگانا ہے لیکن شارح کا اس جواب کو محض فلاسفہ کے مذہب پر مبنی ہونے کی وجہ سے رد کرنا محل نظر ہے کیونکہ حق کی اتباع ضروری ہے خواہ وہ فلاسفہ کی زبان سے کیوں صادر نہ ہو۔

وفیہ رفض الخ یعنی صفات کو قدیم بالزمان اور حادث بالذات کہنے میں بہت سے اسلامی قواعد کو

تسلیم کرنا پڑتا ہے ان قواعد میں سے پہلا قاعدہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ فاعل مختار ہیں یعنی ہر فعل ان سے ان کے ارادہ اور اختیار سے صادر ہوتا ہے۔ دوسرا یہ کہ فاعل مختار کا معلول یعنی جو چیز فاعل سے اس کے اختیار اور ارادے سے صادر ہو وہ حادث بالزمان ہے۔ تیسرا یہ کہ ایجاب یعنی بے اختیار ہونا نقص اور عیب ہے اب رہی یہ بات کہ صفات کو قدیم بالزمان اور حادث بالذات کہنے میں ان قواعد کو ترک کیسے لازم آتا ہے تو وہ اس لیے کہ صفات قدیمہ بالزمان دو حال سے خالی نہیں یا تو ان کا صدور باری تعالیٰ سے ان کے اختیار کے ساتھ ہوگا ایسی صورت میں باری تعالیٰ کا فاعل غیر مختار ہونا لازم آئے گا تو پہلا قاعدہ چھوٹ گیا کہ باری تعالیٰ فاعل مختار ہیں۔ اور اگر صفات قدیمہ کا صدور باری تعالیٰ سے بلا اختیار ہوگا تو دوسرا قاعدہ چھوٹتا ہے کہ فاعل مختار کا معلول حادث بالزمان ہوتا ہے۔ اور اگر صفات کا صدور باری تعالیٰ سے بطریق ایجاب ہو اور عالم کا صدور بالاختیار ہو تا کہ صرف عالم کا بحیثیت فاعل مختار کا معلول ہونے کے حادث ہونا لازم آئے تو تیسرا قاعدہ چھوٹتا ہے کہ ایجاب یعنی بے اختیار ہونا نقص اور عیب ہے۔

وسیأتی الخ یعنی اس مسئلہ کی کہ صفات واجب ہیں جیسا کہ متکلمین کا مذہب ہے یا ممکن ہیں جیسا کہ جمہور کا مذہب ہے مزید تحقیق عنقریب صفات کی بحث میں مصنف کے قول "وهي لاهو ولاغيره" کی شرح میں آئے گی حاصل تحقیق یہ ہے کہ صفات فی نفسہ ممکن ہیں اور جو لوگ انہیں واجب لذاتہ کہتے ہیں تو ان کا مطلب یہ ہے کہ صفات واجب یعنی ثابت لذات اللہ تعالیٰ ہیں۔

﴿المحیی المقتدر العلیم السمیع البصیر الشائی المرید لأن بداهة العقل جازمة بأن محدث العالم علیٰ هذا النمط البدیع والنظام المحکم مع ما یشتمل علیه من الأفعال المتقنة والنقوش المستحسنة لایکون بدون هذه الصفات علیٰ أن أضدادها نقائص یجب تنزیه الله تعالیٰ عنها وأیضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لایتوقف ثبوت الشرع علیها فیصح التمسک بالشرع فیها کالتوحید بخلاف وجود الصانع وکلامه ونحو ذلک مما یتوقف ثبوت الشرع علیه﴾۔

ترجمہ: صانع عالم قدرت والا علم والا سمیع والا بصیر والا مشیت اور ارادہ والا ہے اس لئے کہ عقل بدیہی طور پر اس بات کا یقین کرتی ہے کہ عالم کو اس کے اس عجیب ڈھنگ پر محکم نظم

پرحکمت نظام پر اس مستحکم کاریگری اور پسندیدہ نقش و نگار کے ساتھ پیدا کرنے والا جس پر عالم مشتمل ہے ان صفات کے بغیر نہیں ہوگا۔ علاوہ ازیں ان صفات کے اضداد نقص اور عیب ہیں جن سے اللہ تعالیٰ کی پاکی واجب ہے اور نیز شریعت نے ان صفات کو ذکر کیا ہے اور بعض صفات ایسی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں بلکہ ان صفات کے اثبات میں شریعت سے استدلال کرنا درست ہے مثلاً توحید ہے برخلاف وجود صانع اور کلام صانع وغیرہ صفات کے جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے۔

تشریح: القادر العليم السميع البصير الشائي المريد الخ یہاں ماتن نے سات صفات ذکر کئے ہیں جو کہ یہ ہیں۔ (۱) حیات۔ (۲) قدرت۔ (۳) علم۔ (۴) سمع (۵) بصر۔ (۶) مشیت۔ (۷) ارادہ۔ اعتراض وارد ہے کہ الشائی اور المرید لفظین مترادفین ہیں دونوں میں سے ایک ذکر کرنا کافی تھا تو دونوں کو کیوں ذکر کیا؟

جواب یہ ہے کہ قرآن پاک میں چونکہ دونوں علیحدہ علیحدہ مستعمل ہیں "يَفْعَلُ اللّٰهُ مَا يَشَاءُ وَإِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" تو اس وجہ سے دونوں کو ذکر کیا۔ ان صفات کی ثبوت کے لئے دو عقلی اور ایک نقلی دلیل پیش کی جا رہی ہے۔

لان بداهته الخ یہ پہلی دلیل ہے صفات باری تعالیٰ کے اثبات پر جس کی تفصیل یہ ہے کہ عالم کے اتنے شاندار اور مضبوط نظام کو دیکھ کر عقل فی البدیہ فیصلہ کرتی ہے کہ اس کا چلانے والا ضرور موجود ہے اور وہ ایسی ذات ہوگی جس میں تمام خوبیاں موجود ہیں کیونکہ ایک اچھی چیز کو دیکھ کر ہم یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ اس کا چلانے والا عظیم ہے تو اتنا مضبوط اور عظیم نظام چلانے والا مذکورہ صفات کمال کے ساتھ ضرور متصف ہوگا۔

فلان اضدادها الخ یہ دوسری دلیل ہے کہ اللہ کے لئے یہ صفات اگر ثابت نہ ہوں تو ان کے ضد کا ہونا لازمی ہوگا مثلاً اگر صفت حیات نہ ہو تو موت لازم ہوگا اور اگر صفت علم نہ ہو تو جہل لازم ہوگا وغیر ذلک اور ان صفات کے اضداد سے اللہ تعالیٰ پاک اور بری ہے۔

بحسب الخ تیسری دلیل پیش کرتے ہیں۔ کہ قرآن مجید کے واضح نصوص صفات باری تعالیٰ پر دلیل

ہیں، جیسے سمیع علیم، انما امرہ اذا اراد شیئا ان یقول لہ کن فیکون، ان اللہ علی کل شیء قدیر، یفعل اللہ ما یشاء وغیرہ وغیرہ۔

قولہ وبعضہا مما لایتوقف یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے وہ یہ ہے کہ شریعت ایسے قانون کا نام ہے جو ہر طرح مکمل ہو اور ایسا قانون کامل صفات والا وضع کر سکتا ہے لہذا شریعت کے شریعت ہونے کا ثبوت اس بات پر موقوف ہے کہ اس کا واضع صفات کمال سے متصف ہو، پس اگر صانع عالم کے واسطے مذکورہ صفات کے اثبات میں شریعت سے استدلال کیا جائے تو مشکل یہ ہوگی کہ شریعت کا ثبوت موقوف ہے اللہ تعالیٰ کے واسطے صفات کمال ہونے پر اور مذکورہ صفات کمال کا ثبوت موقوف ہے شریعت پر نتیجہ یہ ہوگا کہ شریعت کا ثبوت موقوف ہے شریعت پر یہ توقف الشیء علی نفسہ ہوا، دور ہوگا جو کہ باطل ہے؟

جواب یہ ہے کہ بعض صفات ایسی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں مثلاً توحید، لہذا ایسی صفات کے ثبوت پر شریعت سے استدلال درست ہوگا البتہ بعض صفات ایسی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے لہذا ان صفات کے ثبوت میں شریعت سے استدلال درست نہیں ہوگا مثلاً وجود باری تعالیٰ ہے اور کلام باری تعالیٰ ہے کہ جب تک صانع کا وجود اور امر و نہی کے ساتھ اس کا کلام ثابت نہ ہو اس کی طرف سے کسی شریعت کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔

﴿ولیس بعرض لانہ لایقوم بذاتہ بل یفتقر الی محل یقومہ فیکون ممکنا ولانہ یمتنع بقاؤہ والا لکان البقاء معنی قائما بہ فیلزم قیام المعنی بالمعنی وہو محال لان قیام العرض بالشیء معناہ ان تحیزہ تابع لتحیزہ والعرض لاتحیز لہ بذاتہ حتی یتحیز غیرہ بتبعیتہ﴾۔

ترجمہ: (صانع عالم) عرض نہیں ہے اس لئے کہ عرض قائم بالذات نہیں ہوتا بلکہ وہ ایسے محل کا محتاج ہوتا ہے جو اس کو قائم رکھتا ہے پس وہ ممکن ہوگا اور اس لئے کہ عرض کا بقاء ممتنع ہے ورنہ بقاء ایسا معنی ہوگا جو عرض کے ساتھ قائم ہوگا تو قیام معنی بالمعنی لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے اس لئے کہ عرض کے کسی شی کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس عرض کا تحیز اس شی کے تحیز کے تابع ہے، اور عرض کا اپنا کوئی ذاتی تحیز ہوتا ہی نہیں کہ دوسرا اس کے تابع ہو کر متحیز ہو۔

تشریح: مصنفؒ صانع عالم کی صفات ثبوتیہ کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب صفات سلبیہ کا ذکر فرمارہے ہیں۔ جن میں پہلی صفت عرض نہ ہونا ہے، شارح نے اس پر دو دلیلیں نقل کی ہیں، پھر دلیل ثانی کا ثبوت پیش کیا ہے جو کہ دو مقدمات پر مبنی ہے، پھر ان دونوں مقدموں کو باطل کرکے دلیل کی بنیاد منہدم کر دی ہے۔ دوران صفات سلبیہ میں عرض کو مقدم کیا کیونکہ الوہیت اور عرضیت کے درمیان تنافی زیادہ واضح ہے اسی وجہ سے کوئی بھی کسی عرض کے الٰہ ہونے کا قائل نہیں ہوا اور اگر کوئی بظاہر کسی عرض کی الوہیت کا قائل بھی ہوا ہے تو اس نے اس کے لئے ایسی صفات ثابت کی جو جوہر کا خاصہ ہیں اس لئے ان کے نزدیک وہ عرض ہی نہیں ہیں۔

لانہ لا یقوم بذاتہ الخ یہ صانع عالم کے عرض نہ ہونے کی پہلی دلیل ہے کہ عرض قائم بالذات نہیں ہوتا بلکہ اپنے وجود میں کسی محل کا محتاج ہوتا ہے اور محتاج ہونا ممکن کی شان ہے پس اگر صانع عالم کو عرض مانا جائے تو اس کا ممکن ہونا لازم آئے گا اور صانع عالم کا ممکن ہونا باطل ہے جیسا کہ مصنفؒ کے قول "والمحدث للعالم ہو اللہ" کی شرح میں تفصیل سے گزر چکا لہذا صانع عالم کا عرض ہونا بھی باطل ہے۔

ولانہ یمتنع بقاءہ الخ یہ صانع عالم کے عرض نہ ہونے کی دوسری دلیل کا کبریٰ ہے اور صغریٰ محذوف ہے اور یہ دلیل حد اوسط کے صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں محمول بننے کی وجہ سے قیاس کی شکل ثانی ہے پوری دلیل یوں ہے صانع عالم بوجہ واجب ہونے کے باقی رہنے والا ہے اور عرض باقی رہنے والا نہیں ہے لہذا صانع عالم عرض نہیں ہے رہی یہ بات کہ عرض کا بقاء ممتنع کیوں ہے تو اولاً اس لئے کہ عرض نام ہی اس چیز کا ہے جس کو بقاء اور قرار نہ ہو کہا جاتا ہے عرض لفلان امر جب کسی کو ایک چیز لاحق ہو جائے جو برقرار اور باقی رہنے والی نہ ہو اسی طرح کہا جاتا ہے یہ حالت اصلی نہیں بلکہ عارضی ہے یعنی برقرار اور باقی رہنے والی نہیں ہے دوسری دلیل وہ ہے جس کو شارح نے اپنے قول "والا لکان البقاء الخ" سے ذکر کیا ہے یعنی اگر عرض کا بقاء محال نہ ہو اور اس کو باقی کہا جائے تو چونکہ لفظ باقی مشتق کا صیغہ ہے اور مشتق کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جس کے ساتھ ماخذ اشتقاق قائم ہو مثلاً عالم اس کو کہا جاتا ہے جس کے ساتھ ماخذ اشتقاق یعنی علم قائم ہو اسی طرح عرض کے باقی ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ بقا جو قائم بالغیر ہونے کی وجہ سے معنی ہے اس عرض کے ساتھ قائم ہو اور عرض بھی معنی ہے لہذا قیام معنی بالمعنی لازم آئے گا اور قیام معنی

بالمعنی محال ہے جس طرح قیام عرض بالعرض محال ہے۔ یہی جمہور متکلمین کا مذہب ہے۔

لان قیام العرض بالشيء الخ یہ قیام عرض بالعرض کے محال ہونے کی دلیل ہے حاصل یہ ہے کہ عرض کے اپنے محل کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ عرض تحیز میں یعنی جس حیز کے اندر ہے اس حیز کے اندر ہونے میں یا اشارہ حسی کو قبول کرنے میں اس محل کا تابع ہے اب اگر وہ محل بھی عرض ہے تو تحیز میں وہ بھی دوسرے کا تابع ہوگا۔ وہ خود جو تحیز میں دوسرے کا تابع ہو اس کے تابع ہو کر کوئی چیز متحیز نہیں ہو سکتی۔ اس بناء پر ضروری ہوگا کہ عرض جس محل کے ساتھ قائم ہو وہ متحیز بالذات ہو تحیز میں وہ دوسرے کا تابع نہ ہو اور متحیز بالذات جوہر ہے لہذا عرض جوہر کے ساتھ قائم ہوگا۔ عرض کے ساتھ قائم نہیں ہوگا۔

﴿وهذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وان القيام معناه التبعية في التحيز والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني ومعنى قولنا وجد ولم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني وان القيام هو الاختصاص الناعت كما في اوصاف البارى تعالى فانها قائمة بذات الله تعالى ولا تحيز بطريق التبعية لتنزهه تعالى عن التحيز وان انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد الامثال ليس بابعد من ذالك في الاعراض﴾۔

ترجمہ: اور یہ اس بات پر مبنی ہے کہ شی کا بقاء شی کے وجود سے زائد چیز ہے اور یہ کہ قیام کا معنی تحیز میں تابع ہونا ہے اور حق یہ ہے کہ بقاء سے مراد وجود کا استمرار اور اس کا زائل نہ ہونا ہے اور اس کی حقیقت وجود ہے زمانہ ثانی کی طرف منسوب ہونے کے اعتبار سے اور ہمارے قول "وجد ولم یبق" کا مطلب ہے کہ وہ چیز حادث ہوئی یعنی عدم سے نکل کر وجود میں آئی لیکن اس کا وجود برقرار نہیں رہا اور اگلے زمانہ میں ثابت نہیں رہا اور حق یہ ہے کہ قیام اختصاص ناعت کا نام ہے جیسا کہ اوصاف باری میں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ذات کے ساتھ قائم ہیں اور تابع ہو کر متحیز نہیں ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ تحیز سے پاک ہیں اور حق یہ ہے کہ اجسام کا ہر آن میں منتفی ہونا تجدد

امثال کی وجہ سے ان کے بقاء کا مشاہدہ کرنے کے مرتبہ عرض کے ہر آن میں منتفی ہونے اور تجدد امثال کے ذریعہ ان کے بقا کا مشاہدہ کرنے سے زیادہ بعید از قیاس نہیں ہے۔

تشریح: وهذا مبني على ان البقاء الخ ہذا سے اشارہ بقاء عرض کے محال ہونے کی مذکورہ دلیل کی طرف ہے بقاء عرض کے محال ہونے کی دلیل میں اولاً یہ بات کہی گئی تھی کہ اگر عرض باقی ہوگا تو بقاء کا جو کہ عرض ہے عرض کے ساتھ قائم ہونا لازم آئے گا اور قیام عرض بالعرض محال ہے ثانیاً قیام عرض بالعرض کے محال ہونے کی دلیل میں قیام عرض کا معنی تبعیت فی التحیز کیا گیا تھا کہ عرض کے باقی ہونے کی صورت میں بقاء کا عرض کے ساتھ قائم ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ قائم یعنی بقاء اپنے قائم بہ یعنی عرض سے زائد اور اس کے مفہوم سے خارج چیز ہو کیونکہ قائم اور ما قام بہ کے درمیان مغایرت ضروری ہے اسی طرح قیام عرض بالعرض کا محال ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ قیام عرض کا معنی تبعیت فی التحیز ہو اور دونوں باتیں تسلیم نہیں ہیں نہ تو بقاء عرض کا عرض سے زائد اور اس کے مفہوم سے خارج ہونا تسلیم ہے اور نہ قیام عرض بالشئ کا معنی تبعیت فی التحیز تسلیم ہے بلکہ حق یہ ہے کہ شئی کا بقاء اسی شئی کا عین وجود ہے۔ جس آن میں عدم سے خروج اور حدوث ہوتا ہے اس آن کے اعتبار سے یہ حدوث وجود کہلاتا ہے اور اگلے آن اور زمان میں اگر وہ وجود مستمر اور برقرار رہے تو وہی وجود بقاء کہلاتا ہے مثلاً شئی کو آن حدوث میں وجود سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اس کے بعد والے زمانے میں اسی وجود کے استمرار اور اس کی برقراری کو بقاء سے تعبیر کیا جاتا ہے اس لحاظ سے عرض کا بقاء اس کا عین وجود ہے بقاء عرض اور عرض دو چیزیں نہیں ہے لہذا بقاء کو قائم اور عرض کو ما قام بہ قرار دے کر قیام عرض بالعرض کا حکم لگانا درست نہیں ہے۔ اعتراض: آپ کہتے ہیں کہ بقاء اور وجود شئی واحد ہے اور بقاء کا ترجمہ آپ نے کہا کہ ان البقاء ہو استمرار الوجود تو یہ معنی کی زیادتی ہے کیونکہ بقاء ایک وجودی شئی ہے اور عدم ایک عدمی شئی ہے؟

جواب: یہ صرف تعبیر میں غلطی ہے حالانکہ بقاء کی حقیقت وہ وجود ہے بالنسبة الى الزمان الاول اور بالنسبة الى الزمان الثاني یہ بقاء ہے۔

ومعنى قولنا وجد الخ یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ کا غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔ وہ

یہ ہے کہ جب بقاء اور وجود شی واحد ہے تو عرب کا مشہور قول وُجِدَ وَلَم یبقیٰ اس کے ساتھ آپ کا یہ قاعدہ متضاد ہے آپ نے کہا کہ جب وجود ہوگا تو بقاء لازمی ہے اور یہاں وجود آ گیا مگر بقاء اس کے ساتھ نہیں ہے؟ جواب: اس میں ہمارا مراد یہ ہے کہ شی کا وجود اور حدوث ہوا مگر وہ وجود اگلے زمانے تک برقرار نہیں رہا قول کا اصل معنی یہ ہے حدث فلم یستمر وجوده یعنی شی کا حدوث اور وجود ہوا مگر وہ وجود اگلے زمان تک برقرار نہیں رہا۔ گویا اثبات کا تعلق زمان اول سے ہے اور نفی کا تعلق زمان ثانی سے ہے اور جب اثبات اور نفی کا زمانہ الگ الگ ہے تو تناقض نہیں پایا گیا کیونکہ تناقض کے لئے وحدت زمانی یعنی نفی اور اثبات کا زمانہ ایک ہی شرط ہے۔

وان القیام هو الاختصاص الخ یہاں سے شارح اب اس دوسرے اشکال پر رد کرتے ہیں کہ آپ نے کہا کہ اللہ کی ذات اگر عرض ہو جائے تو بقاء نہ ہوگا اور قیام العرض بالعرض لازم آئے گا اور آپ نے کہا تھا کہ قیام العرض بالعرض کا محال ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ قیام کا معنی تبعیت فی التحیز ہو اور عرض کے لئے کوئی تحیز نہیں تو شارح اس کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قیام کا معنی تبعیت فی التحیز نہیں ہے ورنہ صفات باری تعالیٰ کے ذات باری کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ صفات اپنے تحیز میں ذات باری تعالیٰ کے تابع ہیں اور یہ درست نہیں کیونکہ اللہ کے لئے تحیز نہیں نہ بالذات اور نہ بالتبع۔ تو شارح کہتے ہیں کہ ہمارا مراد یہاں یعنی قیام سے وہ اختصاص ہے کہ جب ایک چیز موصوف دوسرا اس کا صفت بن جائے مثلاً بیاض جسم کے ساتھ قائم ہے تو مطلب یہ ہے کہ اس کا جسم کے ساتھ ایسا خاص تعلق ہے جس کی وجہ سے بیاض کا صفت بنا اور جسم کا موصوف بننا اور جسم ابیض کہنا درست ہے۔

وان انتفاء الخ یہاں سے ایک دوسری بات کرتے ہیں کہ جو عمل مدعی تھا کہ عرض کے لئے بقاء ہے شارح فرماتے ہیں کہ ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ کیا اجسام کے لئے بقاء ہے یا نہیں چونکہ اجسام کے لئے بقاء تو ہے تو چاہئے کہ اعراض کے لئے بھی بقاء ضرور ہو۔

اور اشاعرہ کہتے ہیں کہ جسم ہر آن فنا ہوتا رہتا ہے اور اس کی جگہ اس کا مثل موجود ہوتا رہتا ہے اور اس کے بقاء کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے تو اجسام کا ہر آن میں فنا ہونا اور ان کی جگہ اسی آن میں ان کے امثال کے موجود ہونے کے سبب ان کے بقاء کا مشاہدہ ہوتے رہنا اعراض کے اسی طرح ہر آن فنا ہونے اور تجدد

اتصال کے سبب ان کے بقاء کا مشاہدہ ہوتے رہنے سے زیادہ بعید از قیاس نہیں ہے بلکہ عقل کے نزدیک دونوں برابر ہیں تو جب اجسام کے عدم بقا ممکن ہونے کے باوجود اشاعرہ نے ان کے بقاء کو ضروری قرار دیا تو اعراض کے بھی عدم بقاء ممکن ہونے کے باوجود ان کے لئے بقاء ضروری ہوگا بقاء کے ضروری ہونے میں دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوگا۔ البتہ صرف یہ فرق کہا جا سکتا ہے کہ اعراض و اجسام کی حقیقت جدا جدا ہے اور اجسام میں بقاء احکام باری تعالیٰ کے اجراء کے لئے ضروری ہے۔ تاہم شارح نے انصاف کی نظر سے دیکھ کر اس مسئلے میں فلاسفہ کا ساتھ دیا ہے اور یہی اہل حق کا شیوہ ہے۔

﴿ونعم تمسکهم فی قیام العرض بالعرض بسرعة الحرکة وبطئها لیس بتام اذ لیس ههنا شیئ هو حرکة وآخر وهو سرعة او بطوء بل ههنا حرکة مخصوصة تسمی بالنسبة الی بعض الحرکات سریعة وبالنسبة الی البعض بطیئة وبهذا تبین ان لیست السرعة والبطوء نوعین مختلفین من الحرکة اذ الانواع الحقیقیة لا تختلف بالاضافات﴾۔

ترجمہ: ہاں! فلاسفہ کا قیام عرض بالعرض کے سلسلہ میں حرکت کی سرعت اور اس کے بطوء سے استدلال کرنا درست نہیں کیونکہ یہاں ایسا نہیں ہے کہ ایک چیز حرکت ہو اور دوسری چیز سرعت یا بطوء ہو یہاں ایک مخصوص حرکت ہے جو بعض حرکتوں کے مقابلہ میں سریع کہی جاتی ہے اور دوسری بعض حرکات کے مقابلہ میں بطی کہلاتی ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ سرعت اور بطوء کی حرکت دو مختلف نوع نہیں ہیں کیونکہ انواع حقیقیہ میں اختلاف اور فرق اضافی اور اعتباری نہیں ہوتا ہے۔

تشریح: نعم تمسکهم فی قیام الخ اب یہاں سے شارح قیام عرض بالعرض کے جواز پر فلاسفہ کی ایک دلیل کو ضعیف قرار دے رہے ہیں۔ فلاسفہ قیام عرض بالعرض کے جواز پر استدلال کرتے ہیں کہ حرکت ایک عرض ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہے اور سرعت و بطوء بھی عرض ہیں جو حرکت کے ساتھ قائم ہیں لہذا قیام عرض بالعرض ثابت ہوگیا۔ تو شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حرکت کی سرعت اور بطوء سے قیام عرض بالعرض کے جواز پر استدلال تام نہیں ہے کیونکہ قیام عرض بالعرض دو عرض کے وجود کا متقاضی ہے تاکہ ایک

عرض قائم اور دوسرا نا تمام ہے ہو۔ اور یہاں دونوں چیزیں قیمی ہیں اور کہتے ہیں کہ سرعت اور بطوئت ایک شئی ہے لہذا حرکت اور اس کی بطوئت اور سرعت ایک ہی چیز ہے جس کو بعض حالات میں سریع اور بعض حالات میں بطی کہا جاتا ہے۔ فلاسفہ کو غلط فہمی ہوئی ہے کہ انہوں نے حرکت کو سرعت سے علیحدہ سمجھ کر قیام العرض بالعرض کے قائل ہوئے۔ اس تردید سے شارح یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ ہم فلاسفہ کی غلط کو غلط اور صحیح کو صحیح کہیں گے پہلی بات ٹھیک تھی تو ہم نے تائید کی لیکن جہاں غلط بات کی تو وہاں ہم نے تردید کی اور یہی اہل حق کا شیوہ اور ان کی نشانی ہے۔

﴿ولا جسم لانه مركب ومتحيز وذالك امارة الحدوث ولا جوهرا ما عندنا فلانه اسم للجزء الذي لا يتجزئ وهو متحيز وجزء من الجسم والله متعال عن ذالك واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه اسما للموجود لافي موضوع مجردا كان او متحيزا لكنهم جعلوه من اقسام الممكن واراد وابه الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لافي موضوع واما اذا اريد بهما القائم بذاته والموجود لا في موضوع فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذالك مع تبادر الفهم الى المركب والمتحيز وذهاب المجسمة والنصارئ الى اطلاق الجسم والجوهر بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالىٰ عنه﴾۔

ترجمہ: (اور صانع عالم) جسم نہیں ہے اس لئے کہ جسم مرکب اور متحیز ہوتا ہے اور یہ حدوث کی علامت ہے اور نہ وہ جوہر ہے ہمارے نزدیک تو اس لئے کہ جوہر جزء لا یتجزیٰ کا نام ہے اور وہ متحیز ہے اور جسم کا جزء ہے۔ اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہیں اور بہر حال فلاسفہ کے نزدیک تو اس لئے کہ اگرچہ انہوں نے جوہر نام قرار دیا ہے ایسے موجود کا جو کسی موضوع اور محل کا تابع نہ ہو خواہ وہ مجرد یا متحیز ہو لیکن انہوں نے اس کو ممکن کی قسم قرار دیا ہے اور اس سے وہ ممکن ماہیت مراد لی ہے جو جب بھی پائی جائے کسی موضوع اور محل کے تابع نہ ہو بہر حال جب جسم اور جوہر سے (بالترتیب) قائم بالذات اور موجود لا فی موضوع مراد لیا جائے تو ان دونوں لفظوں کا صانع عالم پر اطلاق ناجائز ہے۔ شریعت کے ان الفاظ کو ذکر نہ کرنے کی وجہ سے (ان دونوں لفظوں سے)

اور یہ جزء ہوتا ہے جسم کا۔ اور اللہ تعالیٰ حیز اور جسم سے مبرا ہے۔

اما عند الفلاسفة الخ یہاں سے دوسرے معنیٰ کا عدم اطلاق بیان کیا جاتا ہے۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ جوہر اس کو کہا جاتا ہے کہ اذا وُجد کان لا فی حیز جو اپنے وجود میں کسی موضوع اور محل کا محتاج نہ ہو خواہ وہ مجرد ذہن اشارہ ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ اور عقول عشرہ وغیرہ یا متحیز ہو جیسے کہ جسم اور ہیولیٰ وغیرہ۔ اس لحاظ سے ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ پر جوہر کا اطلاق جائز ہوا چاہیے مگر ان کے نزدیک بھی اللہ تعالیٰ پر جوہر اور جسم کا اطلاق صحیح نہیں کیونکہ انہوں نے جوہر کو ممکن کی قسم قرار دیا ہے۔ وہ مفہوم کو تقسیم کرتے ہیں دو قسموں کی جانب۔ (۱) واجب (۲) ممکن۔ پھر ممکن کو دو قسموں کی طرف تقسیم کرتے ہیں جوہر اور عرض تو جوہر یہ قسم ہے ممکن کا اور اللہ پر جوہر کا اطلاق کرنے سے امکان لازم آتا ہے اور یہ باطل ہے جیسا کہ بحث گزر گیا ہے۔ واما اذا ارید بهما الخ یہاں سے تیسرے معنیٰ کا بطلان بیان فرماتے ہیں گویا یہ دفع اعتراض ہے کہ سابقہ دونوں معنوں کا اطلاق باری تعالیٰ پر غیر صحیح ہے لیکن ہم ایک تیسرا معنیٰ لیتے ہیں وہ یہ کہ ہم جسم سے مراد قائم بالذات لے لیں یعنی مرکب اور متحیز نہیں اور جوہر سے مراد الموجود لا فی موضوع لیں۔ یعنی ممکن کے معنیٰ کا ارادہ کیے بغیر لے لیں تو کیا اس کا اطلاق باری تعالیٰ پر درست ہوگا؟ شارح اس سے تین جوابات دیتے ہیں۔

جواب (۱): اللہ کی ذات پر جتنے اسماء کا اطلاق ہوتا ہے وہ مسموع من الشارع ہیں یا قرآن سے یا حدیث سے۔ اور اللہ پر قرآن اور حدیث میں جسم اور جوہر کا اطلاق نہیں ہوا ہے۔

جواب (۲): اس سے ذہن ایسے معنیٰ کی طرف سبقت کرتا ہے جس کا اطلاق اللہ پر صحیح نہیں ہے مثلاً جسم سے مرکب ہونے کی طرف اور جوہر سے متحیز ہونے کی طرف سبقت کرتا ہے۔ لہٰذا اس کا اطلاق باری تعالیٰ پر نہیں ہونا چاہیے۔

جواب (۳): اس معنیٰ سے تشبہ بالنصاریٰ اور تشبہ بالمجسمہ لازم آتا ہے مجسمہ واجب تعالیٰ کو عام اجسام کی طرح جسم لیتے ہیں جس کے لئے مرکب ہونا اور متحیز ہونا ضروری ہے اور نصاریٰ واجب تعالیٰ کو تین اجزاء سے مرکب مانتے ہیں جو کہ ایک باپ ہے ایک ابن ہے اور ایک روح القدس ہے تو لفظ جسم سے مجسمہ کے ساتھ اور لفظ جوہر میں نصاریٰ کے ساتھ ایک قسم کی مشابہت ہے لہٰذا اس کا اطلاق صحیح نہیں۔

قال المجسمة ان اللّٰه جسم كسائر الاجسام متمكن على العرش و يستدلون من الآيات والاحاديث النبوية كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى. يد اللّٰه فوق ايديهم كل شيء هالك الا وجهه وغيره۔

﴿فان قيل فكيف يصح اطلاق الموجود الواجب والقديم ونحوه ذالك مما لم يرد به الشرع قلنا بالاجماع وهو من ادلة الشرع وقد يقال ان اللّٰه تعالىٰ والواجب والقديم الفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق مايرادفه من تلك اللغة او من لغة اخرىٰ و مايلازم معناه وفيه نظر﴾۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ پھر موجود اور واجب اور قدیم وغیرہ ان الفاظ کا اطلاق کیسے درست ہے جن کو شرع نے ذکر نہیں کیا ہے تو ہم کہیں گے اجماع کی وجہ سے اور اجماع بھی دلائل شرعیہ میں سے ہے اور کبھی یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اور واجب اور قدیم مترادف الفاظ ہیں اور موجود واجب کے لئے لازم ہے اور جب شرع کسی زبان کے ایک لفظ کا اطلاق کرے تو وہ اسی زبان کے یا دوسری زبان کے ان الفاظ کے اطلاق کی اجازت ہوتی ہے جو اس کے مرادف ہیں یا اس کے معنی کے لئے لازم ہیں اور اس (جواب) میں نظر ہے۔

تشریح: باری تعالیٰ پر جسم بمعنی قائم بالذات اور جوہر بمعنی موجود لا فی موضوع کا اطلاق ناجائز ہونے کی پہلی دلیل پر ایک اعتراض نقل کر کے شارح اس کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ اگر جسم اور جوہر بمعنی قائم بالذات اور موجود لا فی موضوع کا باری تعالیٰ پر اطلاق باوجود معنی درست ہونے کے اس وجہ سے ناجائز ہے کہ شریعت نے ان ناموں کا اطلاق نہیں کیا ہے تو پھر واجب اور قدیم اور موجود کا اطلاق کیسے درست ہوگا جبکہ شریعت نے ان ناموں کا بھی اطلاق نہیں کیا ہے تو چاہئے کہ واجب اور قدیم وغیرہ کا اطلاق بھی باری تعالیٰ پر ٹھیک نہ ہو۔

شارح نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ ان ناموں کا اطلاق اجماع سے ثابت ہے اور اجماع بھی دلائل شرعیہ میں سے ہے کیونکہ اجماع کا حجت ہونا قرآن سے ثابت ہے ارشاد باری ہے "وکذٰلک جعلناکم امۃً وسطاً لتکونوا شہداء علی الناس" الآیۃ اس میں وسطاً بمعنی عدلاً ہے، تفسیر مدارک میں

ہے کہ شیخ ابو منصور ماتریدیؒ نے اس آیت سے اجماع کے حجت ہونے پر استدلال کیا ہے اس لئے کہ اللہ نے اس امت کو عدالت کے ساتھ متصف قرار دیا ہے اور عدالت ہی پر شہادت اور قبول شہادت کا مدار ہے لہٰذا جب وہ کسی بات پر اجماع کر لیں اور اس کی شہادت دیں تو اس کا قبول کرنا لازم ہے اسی طرح حدیث میں ارشاد ہے "لا تجتمع امتی علی الضلالۃ" یعنی گمراہیات پر میری امت کا اجماع نہیں ہوگا۔

ولہ بلسان الخ بعض لوگوں نے مذکورہ اعتراض کا جواب ایک تمہید قائم کرنے کے بعد ایک قاعدہ کلیہ کے ذریعہ دیا ہے تمہید تو یہ ہے کہ اللہ، واجب اور قدیم مترادف الفاظ ہیں اور موجود لفظ واجب کے مفہوم کے لئے لازم ہے کیونکہ واجب کے معنی ایسے موجود کے ہیں جس کا وجود ذاتی ہو اس کے بعد قاعدہ کلیہ یہ بیان کیا کہ جب شریعت کسی زبان کے ایک لفظ کا باری تعالیٰ پر اطلاق کرے تو وہ اسی زبان کے یا دوسری زبان کے ان الفاظ کی بھی اجازت ہوتی ہے جو اس کے مرادف ہیں اور ان الفاظ کی بھی جو اس کے معنی کیلئے لازم ہیں۔ لہٰذا جب شرع نے باری تعالیٰ پر عربی زبان کے لفظ "اللہ" کا اطلاق کیا تو اسی عربی زبان کے اندر اس کے مرادف الفاظ مثلاً واجب اور قدیم اور دوسری زبان کے اندر اس کے مرادف الفاظ مثلاً فارسی کے لفظ خدا کے اطلاق کی بھی اجازت ہوگی اور جب لفظ واجب کے اطلاق کی اجازت ہوگی تو اس کے لازم معنی یعنی موجود کے اطلاق کی بھی اجازت ہوگی۔

وفیہ نظر الخ دوسرا جواب جو صیغۂ تمریض قیل سے نقل کیا گیا ہے اس میں تین باتیں کہی گئی ہیں (۱) اللہ، واجب اور قدیم مترادف الفاظ ہیں (۲) شریعت میں باری تعالیٰ پر کسی اسم کا اطلاق اس کے مرادف اسماء کا اطلاق کرنے کی اجازت ہوتی ہے۔ (۳) شریعت کا باری تعالیٰ پر کسی اسم کا اطلاق اس کے لازم معنی کے اطلاق کی اجازت ہوتی ہے۔ شارحؒ کے نزدیک تینوں باتیں محل نظر ہیں اول تو اس لئے محل نظر ہے کہ ترادف کے معنی اتحاد فی المفہوم کے ہیں اور مذکورہ تینوں الفاظ کا مفہوم ایک نہیں بلکہ ہر ایک کا مفہوم الگ الگ ہے چنانچہ لفظ اللہ جزئی حقیقی کا علم ہے اہل لغت کے اندر اس کے معنی معبود کے ہیں یا وہ ذات جس کے بارے میں عقل حیران و سرگرداں ہے یا وہ ذات جس کی طرف بندے مصائب سے گھبرا کر پناہ لینے کے لئے رجوع کرتے ہیں یا وہ ذات جو دوسروں کی نظر سے پوشیدہ ہے جیسا کہ قاضی بیضاویؒ نے سورۂ فاتحہ کے آغاز میں وقع تسمیہ کے لفظ "اللہ" کی تفسیر میں فرمایا ہے اور واجب سے مراد وہ ہے جس کا

عدم کامل ہو اور قدیم سے مراد وہ ہے جس کے وجود کی کوئی ابتداء نہ ہو سو جب ان الفاظ مذکورہ میں سے ہر ایک کا مفہوم دوسرے کے مفہوم سے مختلف ہے ان پر ترادف کا حکم لگانا درست نہیں اسی طرح دوسری بات یعنی شریعت کے باری تعالیٰ پر ایک لفظ کا اطلاق کرنے سے اس کے مرادف الفاظ کا بھی اس پر اطلاق کرنے کی اجازت ہو، بھی تسلیم نہیں کیونکہ اگر شریعت نے ذات باری پر جس لفظ کا اطلاق کیا ہے اس کا مرادف لفظ ایسا ہے جس کے اندر نقص اور عیب کا معنی بھی نکلتا ہے تو اس کا اطلاق ہرگز جائز نہ ہوگا مثلاً شریعت نے ذات باری پر لفظ عالم کا اطلاق کیا ہے جیسا کہ قرآن کا ارشاد ہے (عالم الغيب والشهادة) مگر اس کے مرادف لفظ عاقل کا اطلاق اس پر جائز نہیں کیونکہ یہ عقل بمعنی قید سے مشتق ہے جو نقص اور عیب ہے اسی طرح تیسری بات یعنی ذات باری پر شریعت کے کسی لفظ کا اطلاق کرنے سے اس لفظ کے لازم معنی کا اطلاق کرنے کی اجازت ہو، بھی تسلیم نہیں کیونکہ شریعت نے ذات باری پر خالق کل شیء کا اطلاق کیا اور خالق کل شیء ہونے کے لئے لازم ہے کہ وہ خالق القاذورات بھی ہو کیونکہ کل شئی کا لفظ قاذورات کو بھی شامل ہے مگر باری تعالیٰ پر خالق القاذورات کا اطلاق درست نہیں ہے یعنی درحقیقت تو صفت خالقیت قاذورات کی تخلیق کو بھی شامل ہے لیکن سوء ادب کی وجہ سے اس کا اطلاق نہیں کیا جائے گا۔

ایک اہم اور ضروری بات یہ ہے کہ اسماء الٰہی کے توقیفی ہونے کا مسئلہ مختلف فیہ ہے بعض محققین نے کہا ہے کہ مختلف زبانوں میں باری تعالیٰ کے لئے وضع کئے گئے اسماء اعلام مثلاً فارسی میں لفظ خدا اور ترکی میں لفظ تنگری کا اطلاق جائز ہونے میں نزاع نہیں بلکہ نزاع ان اسماء کے اطلاق میں ہے جو صفات اور افعال سے ماخوذ ہیں مثلاً قرآن کے اندر آیا ہے "سيجزي الله الشاكرين" اس میں فعل جزاء کی اسناد اللہ تعالیٰ کی طرف ہے تو کیا فعل جزاء سے ماخوذ اسم فاعل جازی کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے معتزلہ اور کرامیہ کہتے ہیں کہ ہر ایسے معنی پر دلالت کرنے والے الفاظ کا باری تعالیٰ پر اطلاق جائز ہے جس کے ساتھ اس کے متصف ہونے پر عقل دلالت کرے اگرچہ شرع نے اطلاق نہ کیا ہو، بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ جو اسماء باری تعالیٰ کے لئے شرعاً سے ثابت ہیں ان اسماء کے مرادف تمام الفاظ کا اطلاق درست ہے بجز ان الفاظ کے جو کفار کی زبان کے ساتھ مخصوص ہیں اور قاضی ابوبکر نے کہا کہ ہر وہ لفظ جو ایسی صفت پر دلالت کرے جو اللہ کے لئے ثابت ہے اور نقص وعیب کے معنی کا وہم نہ

دلالت ہو اس کا اطلاق جائز ہے اور بعض لوگوں نے موہم نقص نہ ہونے کے ساتھ یہ شرط بھی لگائی ہے کہ وہ عظمت اور جلال کے معنی پر دلالت کرتا ہو امام غزالی نے فرمایا جو لفظ کسی صفت پر دلالت کرتا ہو اس کا اطلاق جائز ہے اور جو لفظ ذات پر دلالت کرے اس کا اطلاق جائز نہیں اور شیخ ابوالحسن اشعری نے اذن شارع کو ضروری قرار دیا ہے اسی کو شرح مواقف میں مختار کہا گیا ہے۔ گویا شیخ اشعری کے نزدیک اسماء الٰہی توقیفی ہیں لیکن بعض علماء نے اسماء الٰہی کے توقیفی ہونے کو محل نظر قرار دیا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے اسماء اور صفات ترکی فارسی ہندی وغیرہ مختلف زبانوں میں مذکور ہیں اور ان اسماء میں سے کوئی بھی اسم قرآن و احادیث میں مذکور نہیں ہے اس کے باوجود اللہ تعالیٰ پر ان اسماء کے اطلاق کے جائز ہونے پر مسلمانوں کا اجماع ہے اور ارشاد قرآنی (وللہ الاسماء الحسنی فادعوہ بہا) سے اسماء الٰہی کے توقیفی ہونے پر استدلال درست نہیں ہے کیونکہ اس آیت میں اسماء کو حسن کے ساتھ متصف قرار دیا ہے اور اسماء میں حسن صفات مدح اور صفات جلال پر دلالت کرنے کی وجہ سے پیدا ہوگا۔ لہٰذا وہ اسم جو صفت مدح اور صفت جلال پر دلالت کرے وہ "الاسماء الحسنیٰ" میں داخل ہوگا اور باری تعالیٰ پر اس کا اطلاق جائز ہوگا۔

﴿ولا مصور ای ذی صورة وشکل مثل صورة انسان او فرس لان تلک من خواص الاجسام تحصل لها بواسطة الکمیات والکیفیات واحاطة الحدود والنهایات ولا محدود ای ذی حد ونهایة ولا معدود ای ذی عدد وکثرة یعنی لیس محلا للکمیات المتصلة کالمقادیر ولا المنفصلة کالاعداد وهو ظاهر ولا متبعض ولا متجز ای ذی ابعاض واجزاء ولا متركب منها لما فی کل ذلک من الاحتیاج المنافی للوجوب فما له اجزاء یسمی باعتبار تالفه منها متركبا وباعتبار انحلاله الیها متبعضا ومتجزیا ولا متناه لان ذلک من صفات المقادیر والاعداد﴾ ۔

ترجمہ: (صانع عالم) صورت اور شکل والا نہیں ہے جیسے انسان اور فرس کی صورت ہوتی ہے اس لئے کہ یہ اجسام کا خاصہ ہے جو انہیں کمیات، کیفیات اور حدود ونہایت کے احاطہ کے ذریعے حاصل ہوتی ہے اور وہ حد ونہایت والا بھی نہیں ہے اور عدد وکثرت والا بھی نہیں ہے یعنی نہ تو کمیات متصلہ مثلاً مقداروں کا محل ہے اور نہ کمیات منفصلہ مثلاً اعداد کا محل ہے اور نہ وہ متبعض

اور متجزی یعنی ابعاض اور اجزاء والا ہے اور نہ ان سے مرکب ہے کیونکہ ان سب چیزوں میں احتیاج پایا جاتا ہے جو وجوب کے منافی ہے، پھر جس چیز کے لئے اجزاء ہوں تو ان اجزاء سے تالیف کے اعتبار سے مرکب کہا جاتا ہے اور ان کی طرف تحلیل ہونے کے اعتبار سے متبعض اور متجزی کہا جاتا ہے، اور وہ متناہی بھی نہیں ہیں اس لئے کہ یہ مقدار اور عدد کی صفت ہے۔

تشریح: ولا مصور ای ذی صورۃ الخ شارحؒ نے ای ذی صورۃ نکال کر اشارہ کیا اس بات کی جانب کہ ایک مصوِّر ہے بکسر الواو اور ایک مصوَّر ہے بفتح الواو۔ تو اللہ تبارک وتعالیٰ مصوِّر ہے بمعنی خالق کہ وہ شکلوں کے پیدا کرنے والے ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے هو الله الخالق البارئ المصور یا هو الذی صورکم فاحسن صورکم۔ اور مصوَّر نہیں بمعنی شکل وصورت والا۔ یعنی یہ لفظ اسم فاعل کا صیغہ نہیں بلکہ اسم مفعول کا صیغہ ہے۔ ایک اعتراض وارد ہے کہ حدیث شریف میں آتا ہے کہ ان الله خلق ادم علی صورته کہ اللہ نے آدم علیہ السلام کو اپنی صورۃ پہ پیدا کیا یہاں تو اللہ کے لئے صورۃ ثابت ہوگئی، جبکہ شارح کی مذکورہ عبارت میں اللہ تعالیٰ سے صورت کی نفی کی گئی ہے؟

جواب: علی صورته سے مراد علی صفاته ہے مثلاً اللہ کی ذات میں صفت سمع ہے، اسی طرح صفت ارادہ ومشیت اور صفت علم وغیرہ تو اللہ تعالیٰ نے انسان کو اپنی صفات میں سے تھوڑا تھوڑا سا حصہ دیا ہوا ہے مثلاً صفت علم، سمع اور بصر وغیرہ جبکہ اللہ کی صفات قدیم ہیں اور انسان کی صفات حادث ہیں اس اعتبار سے گویا بالکل مختلف ہیں۔

مثل صورة الخ اس کے ساتھ صراحتاً رد آیا مجسمہ پر کہ وہ اللہ کے لئے شکل وصورت ثابت کرتے ہیں کہ نعوذ باللہ وہ انسان کی طرح ہے اور وہ استدلال نصوص ظاہرہ سے لیتے ہیں کہ یدالله علی الجماعة، ثم استوی علی العرش وغیر ذالك۔

اب اللہ کیوں مصوَّر نہیں جواب یہ ہے کہ انسان یا کسی چیز کا مصوَّر ہونا یہ احتیاج ہے جب ایک شی کو صورت ملے گی تو اس صورت کے لئے جسم کا ہونا ضروری ہے تو صورت جسم کو محتاج ہے۔ اور اللہ احتیاج سے پاک ہے اس وجہ سے وہ مصوَّر نہیں ہوسکتا۔

لحصول الخ جسم کے لئے طول، عرض اور عمق کا ہونا ضروری ہے اور یہ ایک قسم کا احتیاج ہے اور

اللہ تعالیٰ ہر قسم کی احتیاج سے پاک ہے۔

کمیات الخ کمیات سے مراد طول عرض عمق ہے اگر اللہ کے لئے کمیات ثابت ہوجائیں تو پھر اللہ تعالیٰ محتاج ہوجائے گا کیفیات سے مراد الوان وغیرہ ہیں۔ اور الوان جسم کے ساتھ آتے ہیں کیونکہ یہ محتاج ہے جسم کی جو جب تو پھر احتیاج آگیا اور اللہ منزہ ہے احتیاج سے۔

احاطة الحدود الخ یعنی ذوات صرف ایک حد احاطہ کرے تو یہ دائرہ ہے اگر تین حدود احاطہ کرے تو یہ مثلث ہے اسی طرح مربع اور مخمس بھی ہیں۔ تو کیفیات اور کمیات سے اتصاف اجسام کا خاصہ ہے اور اجسام کے لئے شکل وصورت ہوگی جبکہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں تو اس کے لئے شکل وصورت بھی نہیں۔ تو اس میں بھی جسم نہایۃ اور احاطہ کو محتاج ہے اور اللہ تعالیٰ احتیاج سے پاک ہے۔

ولا محدود الخ ای ذی حدود ونہایۃ یہاں بھی وہی بات ہے جو پہلے گزری کہ اللہ حدود اور نہایۃ سے پاک ہے۔ ولا معدود الخ ای ذی عدد یعنی ایک ہے اپنی ذات میں، ثانی نہیں یکتا ہے واحد لاشریک ہے ای قل ہو اللہ احد۔ اور لا الہ الا اللہ، ہو الحی القیوم۔

کم: الذی یقبل القسمۃ لذاتہ یقال لہ الکم۔ کم وہ عرض ہے جو بالذات قابل تقسیم ہو۔ اس کی دو قسمیں ہیں کم متصل اور کم منفصل۔

کم متصل: جب بھی تقسیم ہو تو اس کے درمیان ایک حد مشترک ہو مثلاً ایک بالشت خط کو نصف نصف کی طرف تقسیم کرتے ہوئے اس کے درمیان میں جو نقطہ فرض کیا گیا ہے وہ ایک طرف کی ابتداء اور دوسرے طرف کی انتہا ہے۔ اس درمیانی نقطے کا نام حد مشترک ہے۔

یہ کم متصل قار الذات ہوگا یا غیر قار الذات۔ قار الذات وہ ہے جس کے اجزاء خارج میں موجود ہوں اور غیر قار الذات جو خارج میں موجود نہ ہو اب اگر یہ کم غیر قار الذات ہے تو اس کو زمانہ کہا جاتا ہے اور اگر قار الذات ہے تو اگر اس میں طول، عرض، عمق تینوں موجود ہوں گے تو یہ جسم تعلیمی ہے اگر صرف طول عرض موجود ہے تو یہ سطح ہے اور اگر صرف ایک جہت میں یعنی طول میں تقسیم قبول کرے تو یہ خط ہے۔

کم منفصل: اس سے مراد وہ عرض ہے جس کی جب بھی تقسیم کی جائے تو اس کے دونوں حصوں

کے لئے حد مشترک نہ ہو۔ کم منفصل عدد ہے مثلاً بیس کا عدد ہے ہم اس کو آپس میں تقسیم کرے ایک طرف دس اور دوسری طرف دس لیکن درمیان میں کوئی عدد مشترک نہیں جو دونوں جانب مشترک ہو تو مصنف نے لامحدود کہہ کر اشارہ کیا کہ اللہ تعالیٰ کمیات متصلہ کا محل نہیں اور لامعدود کہہ کر اشارہ کیا کہ کمیات منفصلہ کا محل نہیں۔

ولا متبعض: ای ذی ابعاض اللہ تعالیٰ سے اس کی نفی کی ضرورت اس طرح پڑ گئی کہ قرآن اور حدیث میں اللہ کو کبھی ہاتھ کی نسبت اور کبھی وجہ کی نسبت ہوئی ہے تو کسی نے کہا کہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے اجزاء اور ابعاض ہوں مصنفؒ نے جواب دیا کہ نہیں اللہ تعالیٰ کے لئے کوئی ابعاض اور اجزاء نہیں ہیں۔ متبعض اور مترکب کے درمیان اعتباری فرق ہے کسی چیز کی اجزاء کے دو حیثیتیں ہوا کرتی ہے اگر وہ ان اجزاء سے مؤلف اور ان کا مجموعہ ہے تو اس حیثیت سے یہ مترکب ہے۔ اور اگر اس کی تحلیل کی جائے تو اس سے بھی اجزاء نکلیں گے اس حیثیت کے اعتبار اس کو متبعض اور متجزی کہتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ کو جن اعضاء کی نسبت ہوگی ہے ان کے بارے میں تین جماعت ہیں۔

(۱) مفوضہ: یہ وہ علماء ہیں جو ان کی حقیقت اللہ تعالیٰ کے حوالے کر دیتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے لئے ہاتھ ہیں لیکن اس کی حقیقت اللہ تعالیٰ جانتے ہیں وغیرہ۔ (۲) مؤولہ: یہ علماء ان میں تاویل کرتے ہیں مثلاً ید اللہ سے قدرۃ مراد لیتے ہیں۔ (۳) مجسمہ: یہ اللہ تعالیٰ کے لئے باقاعدہ جسم ثابت کرتے ہیں پہلی دو جماعتیں اہل سنت والجماعت کی ہیں اور تیسری جماعت باطل ہے۔ مذکورہ عبارت سے ان کی تردید مقصود ہے۔

ولا متركب الخ اشارہ کیا متبعض اور متجزی دونوں الفاظ مترادف ہیں۔ ولا متناہی الخ اللہ تعالیٰ بھی نہیں ہے کیونکہ تبعض، تجزی اور تناہی تو تم کے تمام احتیاج کے علامات ہیں اور اللہ تعالیٰ محتاج نہیں ہے۔

﴿ولا يوصف بالماهية اى المجانسة للاشياء لان معنى قولنا ما هو من اى جنس هو والمجانسة توجب التمايز من المتجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب ولا بالكيفية من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب﴾۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ ماہیت کیساتھ متصف نہیں ہے۔ ماہیت سے مراد اشیاء کا ہم جنس ہونا ہے اس لئے کہ ہمارے قول ما ھو کا معنی یہ ہے کہ کس جنس سے وہ تعلق رکھتا ہے اور یہ نسبت شریک جنس چیزوں سے ذاتی فصول کے ذریعہ امتیاز واجب کرتی ہے پس ترکیب لازم آئے گی اور نہ وہ کیفیت مثلاً رنگ، مزہ، بو، حرارت، برودت، رطوبت، یبوست وغیرہ کیفیات کے ساتھ متصف ہے جو اجسام کی صفات ہیں اور مزاج اور ترکیب کے تابع ہیں۔

تشریح: ای المجانسة الخ شارحؒ نے ماہیت کے معنی مجانست سے بیان کئے ہیں جس کے معنی شریک جنس ہونے کے ہیں اور اس کی یہ دلیل بیان کی کہ ماہیت ماخوذ ہے ما ھو سے اور ما ھو کے ذریعہ کسی چیز کی جنس دریافت کی جاتی ہے رہی یہ بات کہ اللہ تعالیٰ مجانست سے کیوں متصف نہیں اور اس کا کوئی ہم جنس کیوں نہیں ہو سکتا تو اس کی وجہ یہ بیان کی کہ اگر باری تعالیٰ مجانست کے ساتھ متصف ہو یعنی اس کی کوئی جنس ہو جس میں مختلف حقیقت کے افراد شریک ہوں تو ان مجانسات یعنی شریک جنس افراد سے اسے ممتاز ہونے کے لئے کسی ایسے فصل کی ضرورت پڑے گی جو اس کا مقوم ہو یعنی اس کے قوام یعنی ذات میں داخل ہوگی ایسی صورت میں باری تعالیٰ کا جنس اور فصل سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور مرکب محتاج ہوتا ہے اور محتاج ہونا ممکن کی شان ہے اور امکان وجوب کے منافی ہے۔

شارحؒ نے شرح مقاصد میں فرمایا ہے کہ یہ روایت قطعاً درست نہیں کہ امام ابو حنیفہؒ فرماتے تھے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے کوئی ماہیت ہے جس کو صرف وہی جانتا ہے کیونکہ نہ تو یہ روایت امام صاحب کی کتابوں میں موجود ہے اور نہ ان کے ان اصحاب سے منقول ہے جو ان کے مذہب کو بہتر طریقہ سے سمجھتے ہیں اور اگر بالفرض یہ روایت درست بھی ہو تو ماہیت سے اسم مراد ہوگی کیونکہ لفظ ما کسی چیز کی اسم دریافت کرنے کے لئے بھی آتا ہے جیسا کہ شیخ ابو منصور ماتریدی نے فرمایا کہ اگر کوئی ہم سے اللہ تعالیٰ کے بارے میں دریافت کرے ما ھو تو ہم پوچھیں گے کہ ما ھو سے تمہاری مراد کیا ہے اگر مراد ما اسمه ہے تو جواب اللہ رحمٰن اور رحیم ہے۔ اور اگر ما صفته ہے تو جواب یہ ہے کہ وہ سمیع اور بصیر ہے اور اگر مراد ما فعله ہے تو جواب مخلوقات کو پیدا کرنا اور ہر چیز کو اس کی مناسب جگہ پر رکھنا ہے اور اگر مراد ما ماهيته ہے تو جواب یہ ہے کہ وہ مثال اور جنس سے پاک ہے۔

ہونے کو مستلزم ہے پس اگر کہا جائے کہ جوہر فرد متحیز ہے حالانکہ اس کے اندر کوئی بعد نہیں ورنہ اس کا تجزی ہونا لازم آئے گا ہم کہیں گے متمکن اخص ہے متحیز سے اس لئے کہ حیز وہ موہوم خلاء ہے جس کے اندر کوئی شئی سمائی ہوئی ہو خواہ وہ شئی امتداد والی ہو یا امتداد والی نہ ہو تو جو دلیل ذکر کی گئی وہ باری تعالی کے متمکن فی المکان نہ ہونے کی دلیل ہے رہی دلیل اس کے متحیز نہ ہونے کی تو وہ یہ ہے کہ اگر وہ متحیز ہوگا تو یا تو ازل میں متحیز ہوگا ایسی صورت میں حیز کا بھی قدیم ہونا لازم آئے گا یا نہیں ہوگا تو وہ محل حوادث ہوگا نیز یا تو وہ حیز کے مساوی ہوگا یا حیز سے کم تر ہوگا ایسی صورت میں وہ متناہی ہوگا یا حیز سے بڑھا ہوا ہوگا تو تجزی ہوگا۔

تشریح: ولا یتمکن اس سے مقصود ایک اور صفت سلبی کا بیان کرنا ہے کہ اللہ تعالی متمکن فی المکان نہیں ہے۔ اعتراض یہ وارد ہے کہ تمکن کون الشئی فی المکان کو کہا جاتا ہے تو فی مکان کا قید لگانا لغو ہے اس میں تکرار ہے؟

جواب: تمکن کے دو معانی ہیں (۱) کون الشئی فی المکان۔ (۲) قدرت، تو مصنفؒ نے فی مکان قید لگا کر اشارہ کیا کہ یہاں اول معنی مراد ہے دوسرا نہیں۔

بعد جو اس شئی کو کہا ہے جس میں طول عرض عمق ہو پھر بعد دو قسم پر ہیں۔ (۱) جو قائم بالجسم ہو (۲) جو قائم بالذات ہو، متکلمین اور حکماء دونوں کے نزدیک دوسرے قسم کو مکان کہا جاتا ہے لیکن فرق یہ ہے کہ متکلمین کے نزدیک یہ بعد موہوم ہے اور حکماء کے نزدیک متحقق ہے تو جب جسم اپنے امتداد یعنی طول، عرض، عمق کے اعتبار سے اس بعد میں نفوذ کرے تو یہ تمکن ہے۔

والبعد یہاں سے بعد کی تعریف کی جاتی ہے "بعد" وہ ہے جو قائم بالجسم ہو بعد آخر سے مراد وہ ہے جو موہوم یا متحقق ہو۔ واللہ تعالی منزہ الخ یہاں سے شارحؒ اللہ کی بات ثابت کرتے ہیں کہ اللہ تعالی اس سے منزہ اور پاک ہے۔

فان قیل سے ایک اعتراض کی طرف اشارہ ہے وہ یہ کہ آپ نے تمکن کا جو معنی لیا ہے اس معنی کے لحاظ سے مکان اور حیز اس کے لئے ہوگا جس کے اندر بعد اور امتداد ہو حالانکہ جوہر فرد بمعنی جزء لایتجزی

متحیز ہے جبکہ اس کے لئے کوئی بعد اور امتداد نہیں ورنہ وہ جزء لا یتجزی نہ ہوتا بلکہ تجزی ہوتا؟

جواب: یہ ہے کہ حیز اور مکان دونوں ایک نہیں بلکہ مکان اخص ہے کیونکہ مکان اسی چیز کے لئے ہوتا ہے جس کے اندر بعد اور امتداد ہو جبکہ حیز ایسی شی کے لئے بھی ہوتا ہے جو کہ بعد اور امتداد والی ہو جیسا کہ جسم کے لئے اور ایسی شی کے لئے بھی ہوتا ہے جس کے اندر کوئی بعد اور امتداد نہ ہو جیسے جوہر فرد لہذا جوہر فرد متحیز ہے متمکن نہیں اور آپ کے اعتراض کا منشأ اور سبب یہ ہے کہ تم نے حیز اور مکان کو شی واحد کہا حالانکہ دونوں کے اندر فرق ہے۔

واما الدلیل علی عدم التحیز: یہ ایک اعتراض کا جواب ہے وہ یہ ہے کہ جب حیز اور مکان دونوں علیحدہ چیزیں ہیں تو جس طرح اللہ تعالیٰ سے مکان کی نفی ضروری ہے تو حیز کی نفی بھی ضروری ہے حالانکہ مصنف نے حیز کی نفی نہیں فرمائی۔ تو شارح بطور جواب کے اللہ کی ذات سے حیز کی نفی کر رہے ہیں اور یہ ایک قسم کی اعتذار بھی ہے مصنف کی طرف سے۔ نفی تحیز کے لئے دو دلائل ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ متحیز ہوں تو دو احتمال ہیں اول یہ کہ وہ ازل ہی سے متحیز ہوں اور یہ اسی وقت ممکن ہے کہ حیز بھی ازلی ہو تو اس سے حیز کا ازلی اور قدیم ہونا لازم آجائے گا اور یہ باطل ہے دوسری صورت یہ ہے کہ ازل کے بعد متحیز ہوا اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ازل میں حیز معدوم تھا بعد میں موجود ہوا اور اس قسم کی چیز حادث ہوتی ہے تو اس سے باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آجائے گا اور یہ باطل ہے اور جب یہ دونوں صورتیں باطل ہیں تو اللہ تعالیٰ کا متحیز ہونا بھی باطل ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے لئے حیز ثابت ہو جائے تو اللہ تعالیٰ یا حیز کے مساوی ہوں گے یا اس سے کم ہوں گے یا اس سے زیادہ ہوں گے پہلی اور دوسری صورت میں باری تعالیٰ کا متناہی ہونا لازم آجائے گا اور تیسری صورت میں باری تعالیٰ کی تجزی اور تقسیم ثابت ہو جائے گی جب یہ تینوں صورتیں باطل ہیں تو اللہ کے لئے حیز ثابت کرنا بھی باطل ہے۔

﴿واذا لم یکن فی مکان لم یکن فی جهة لا علو ولا سفل ولا غیرهما لانها اما حدود واطراف للامکنة او نفس الامکنة باعتبار عروض الاضافة الی شیء ولا یجری علیه زمان لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد یقدر به متجدد آخر وعند الفلاسفة عن

مقدار الحرکة والله تعالیٰ منزه عن ذلك واعلم ان ما ذکره فی التنزیهات بعضه یغنی عن البعض الا انه حاول التفصیل والتوضیح قضاءً لحق الواجب فی باب التنزیه وردًّا علی المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغیان بابلغ وجه وآکده فلم یبال بتکریر الالفاظ المترادفة والتصریح بما علم بطریق الالتزام)

ترجمہ: اور جب وہ کسی مکان میں نہیں تو کسی جہت میں بھی نہیں ہے نہ فوق میں اور نہ تحت میں اور نہ ان دونوں کے علاوہ میں کیونکہ جہت یا تو مکان کے حدود واطراف ہیں یا عین مکان ہیں کسی اور دوسری چیز کی طرف منسوب ہونے کے اعتبار سے اور اس پر زمانہ نہیں جاری ہوتا اس لئے کہ ہمارے نزدیک زمانہ سے مراد ایک امر حادث ہے جس سے دوسرے امر حادث کا اندازہ کیا جائے اور فلاسفہ کے نزدیک مقدار حرکت ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہیں اور جاننا چاہئے کہ مصنف نے تنزیہات کے باب میں جو کچھ ذکر کیا ہے ان میں سے بعض دوسرے بعض سے بے نیاز کر دیتی ہے مگر انہوں نے تنزیہ کے باب میں واجب تعالیٰ کا حق ادا کرنے کے لئے تفصیل اور وضاحت کرنے اور مشبہہ، مجسمہ اور تمام گمراہ اور سرکش فرقوں کا کامل اور مضبوط طریقہ پر رد کرنے کا ارادہ کیا اس بناء پر الفاظ مترادفہ کے تکرار کی اور ان باتوں کی تصریح کی کوئی پرواہ نہیں کی جو التزاماً معلوم ہو چکی تھیں۔

تشریح: وإذا لم یکن فی مکان الخ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے کہ اللہ کے لئے مکان اور زمان تو ثابت نہیں لیکن اللہ تعالیٰ کے لئے جہت ثابت ہے تو جواب دیا کہ نہیں اللہ تعالیٰ کے لئے جہت ثابت نہیں۔ معروف جہات چھ ہیں فوق، تحت، مشرق، مغرب، یمین، شمال۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ جہت اصلی صرف دو ہیں فوق اور تحت اور اس کے علاوہ جو جہات ہیں وہ انسان کی کیفیت اور حالت کے بدلنے سے متغیر ہوتی رہتی ہے۔ فلاسفہ کے نزدیک جہت کے لئے مستقل وجود ہے اور دلیل ان کا یہ ہے کہ اس کی طرف باقاعدہ اشارہ کیا جاتا ہے اور اشارہ تو موجود کی طرف کی جاتی ہے۔ متکلمین کے نزدیک جہت محض امکنہ کا نام ہے یعنی جہت اور مکان دونوں ایک ہی چیز ہے اور یہ نام اگرچہ دونوں کا جدا جدا ہے مگر یہ موہومہ میں سے ہیں اس کا کوئی مستقل وجود نہیں مثلاً آسمان زمین کے مقابلہ میں فوق ہے پہلا آسمان دوسرے کے مقابلے

میں تحت ہے وغیرہ۔

ولا یجری علیہ زمان: یہ اللہ کی ایک اور صفت سلبی بیان کی جا رہی ہے۔ علیہ کی ضمیر راجع ہے صانع کی جانب اللہ نہ مکان میں ہے اور نہ زمان میں ہے۔ مکان کا بحث گزر گیا اب زمان کا بحث ذکر کر رہے ہیں کہ زمان عبارت ہے عبارة عن متجدد یقدر به متجدد آخر۔

اب اس زمان میں اختلاف ہے متکلمین کے نزدیک زمانہ متجدد ہے اور اس کے ذریعے مجہول چیز معلوم کیا جاتا ہے جس طرح دن کے ذریعے ہفتہ اور ہفتہ سے مہینہ اور مہینہ سے سال اور سال سے صدی کا حساب معلوم کیا جاتا ہے۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ زمان کہتے ہیں حرکت فلک اعظم کو اور اللہ تعالیٰ ان سے منزہ اور پاک ہے۔

واعلم یہ اعتراض: اللہ کے صفات سلبیہ جو بیان کئے گئے اس میں بے جا طول سے کام لیا گیا ہے چاہئے تھا کہ آپ لیس بجسم ولا جوھر کہتے تو باقی تمام چیزیں اس کی ضمن میں خود بخود نفی ہو جائیں۔

جواب: آپ کی بات صحیح ہے لیکن مقصود یہ ہے کہ تصریح بما علم ضمناً کیا جائے تاکہ رد بھی آ جائے مجسمہ اور دیگر فرق باطلہ پر جیسا کہ مجسمہ اللہ تعالیٰ کو مادی کہتے ہیں۔

قوله وسائر: كالمعتزلة القائلين بحلول الواجب في بعض الاجسام كالنصارى في عيسىٰ وغلاة الشيعة في الائمة الاثني عشر وكالكرامية القائلين باتصافه تعالى بالحوادث وكالمعطلة والقائلين بالولد وغير هؤلاء۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی توحید کا تقاضا اور اللہ تعالیٰ کی ذات عالیہ کا حق بنتا ہے کہ اس کی خوب تفصیل سے بیان ہو جائے اور اس کی صفات بیان کی جائیں۔

﴿ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت على انه تعالى واجب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والامكان على ما اشرنا اليه لا على ما ذهب اليه المشائخ اي من معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا اجسم من ذالك وان الواجب لو تركب

فإن أجزاءه إما أن تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب أو لا فيلزم النقص والحدوث وأيضاً إما أن يكون على جميع الصور والأشكال والمقادير والكيفيات فيلزم اجتماع الأضداد أوْ على بعضها وهي مستوية الأقدام في إفادة المدح والنقص وفي عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر إلى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثاً بخلاف مثل العلم والقدرة فإنها صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها وأضدادها صفات نقصان لا دلالة لها على ثبوتها لأنها تمسكات ضعيفة توهن عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعماً منهم أن تلك المطالب العالية مبنية على أمثال هذه الشبه الواهية ﴾۔

ترجمہ: پھر مذکورہ باتوں سے باری تعالیٰ کا پاک ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ یہ چیزیں اس کے واجب الوجود ہونے کے منافی ہیں کیونکہ ان باتوں میں حدوث وامکان کا شائبہ ہے جیسا کہ ہم اس کی طرف اشارہ کر چکے ہیں ان دلائل پر (مبنی) نہیں ہے جس کی طرف مشائخ گئے ہیں مثلاً یہ کہ عرض کا معنی اس چیز کے ہیں جس کا بقاء محال ہو اور جوہر کا معنی اس چیز کے ہیں جس سے کوئی چیز مرکب ہوتی ہو اور جسم کے معنی اس چیز کے ہیں جو دوسری چیزوں سے مرکب ہو لوگوں کے اس قول کے باطل ہونے کی وجہ سے کہ یہ اس سے زیادہ جسیم ہے اور (مثلاً) یہ کہ واجب تعالیٰ اگر مرکب ہوں گے تو ان کے اجزاء یا تو صفات کمال کے ساتھ متصف ہوں گے ایسی صورت میں تعدد واجب لازم آئے گا۔ یا نہیں متصف ہوں گے تو نقص اور حدوث لازم آئے گا اور نیز یا تو وہ تمام صورتوں شکلوں مقداروں اور کیفیتوں کے ساتھ متصف ہوں گے تو اجتماع اضداد لازم آئے گا یا بعض کے ساتھ متصف ہوں گے درانحالیکہ سب ہم مرتبہ ہیں مفید مدح اور مفید نقص ہونے میں اور محدثات کے ان پر دلالت نہ کرنے میں تو وہ مخصص کا محتاج ہوگا اور غیر کی قدرت میں داخل ہوگا۔ برخلاف علم وقدرت جیسی صفت کے کہ یہ صفات کمال ہیں محدثات ان کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں اور ان کے اضداد صفات عیب ہیں محدثات کے ان کے ثبوت پر دلالت نہیں پائی جاتی۔ (ذات باری کا منزہ ہونا ان مذکورہ دلائل پر مبنی نہیں ہیں) اس لئے کہ یہ کمزور

وہ اجزاء تمام صفات کمال کیساتھ متصف نہیں ہوں گے۔ خواہ کسی بھی صفت کمال کے ساتھ متصف نہ ہوں یا بعض کیساتھ متصف ہوں اور بعض کیساتھ متصف نہ ہوں۔ بہر حال کل یا بعض صفات کمال کے فوت ہونے سے نقص لازم آئے گا اور نقص حدوث کو بھی مستلزم ہوگا کیونکہ اجزاء کا نقص مجموعہ یعنی ذات باری کے ناقص ہونے کو مستلزم ہوگا اور ناقص واجب الوجود نہیں ہو سکتا لامحالہ وہ حادث ہوگا اور باری تعالیٰ کا حادث ہونا باطل ہے۔

وایضا اما ان یکون عنی جمیع الصور الخ یہ باری تعالیٰ کے لئے شکل، صورت، مقدار اور کیفیت نہ ہونے کی دلیل ہے حاصل دلیل یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ ان مذکورہ چیزوں کے ساتھ متصف ہوگا تو دو حال سے خالی نہیں یا تو تمام صورتوں اور مقداروں اور کیفیات کے ساتھ متصف ہوگا یا ان میں سے بعض کیساتھ پہلی صورت میں اجتماع اضداد لازم آئے گا۔ کیونکہ تمام صورتوں کے ساتھ متصف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً وہ حسن صورت اور بدصورت ہر ایک کے ساتھ متصف ہو اسی طرح تمام کیفیات کے ساتھ متصف ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ مثلاً سفید بھی ہو اور کالا بھی اور یہ اجتماع ضدین ہے اور دوسری صورت میں باری تعالیٰ کا محتاج ہونا اور غیر کی قدرت کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا۔ اس لئے کہ تمام اشکال اور مقادیر اور کیفیات بصورت ثبوت مفید مدح ہونے میں اور بصورت عدم ثبوت مفید نقص ہونے میں برابر ہیں نیز اس بات میں بھی برابر ہیں کہ ممکنات ان چیزوں کے ساتھ باری تعالیٰ کے متصف ہونے پر دلالت نہیں کرتی ہیں۔ پس اگر باری تعالیٰ ان میں سے بعض کے ساتھ متصف ہو تو کسی مخصص کا محتاج ہوگا جو ان بعض کو اس کے ساتھ خاص کرے اور جو مخصص اور مرجح کا محتاج ہوتا ہے وہ اس مخصص کی قدرت کے تحت داخل ہوتا ہے لہٰذا باری تعالیٰ کا غیر کی قدرت کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا۔

بخلاف مثل العلم والقدرۃ الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ اشکال اور کیفیات کے ساتھ باری تعالیٰ کے اتصاف کے بارے میں تم نے کہا کہ یہ اتصاف اگر بغیر کسی مرجح کے ہے تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اور اگر مرجح کی وجہ سے ہے تو باری تعالیٰ کا مرجح کی طرف محتاج ہونا لازم آئے گا تو یہ مشکل تو صفت کے اثبات میں بھی پیش آتی ہے اس لئے کہ تم نے باری تعالیٰ کو بعض ہی صفات علم، حیات، قدرت، سمع، بصر وغیرہ کے ساتھ متصف قرار دیا ہے ان کے اضداد موت، جہل، عمی

وغیرہ کے ساتھ متصف نہیں مانتے تو یہ سوال بھی کیا جائے گا کہ اگر ان بعض کے ساتھ اتصاف کسی مرجح کے بغیر ہے تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی ورنہ مرجح کا محتاج ہونا لازم آئے گا۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ صفات سب کے سب برابر نہیں بلکہ جو صفات باری تعالیٰ کے لئے ہم ثابت مانتے ہیں مثلاً علم وقدرت وغیرہ وہ صفات کمال ہیں ممکنات ان کے ثبوت پر دلالت کرتی ہیں جیسا کہ اس سے پہلے گزر چکا ہے کہ عالم کا اس نرالے انداز پر وجود ان صفت کمال کے ساتھ اپنے صانع کے متصف ہونے پر دلالت کرتا ہے اور ان کے اضداد مثلاً موت، عجز اور جہل وغیرہ صفت نقص اور عیب ہیں ممکنات ان کے ثبوت پر دلالت نہیں کرتی ہیں بلکہ ان کی نفی پر دلالت کرتی ہیں۔

﴿واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح وبان كل موجودين فرضا لابد ان يكون احدهما متصلا بالآخر مماسا له او منفصلا عنه مباينا في الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مباينا للعالم في جهة فيتحيز فيكون جسما او جزء جسم مصورا متناهيا والجواب ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس والادلة القطعية قائمة على التنزيهات فيجب ان يفوض علم النصوص الى الله تعالى على ما هو دأب السلف ايثارا للطريق الاسلم او يأول بتاويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعا لمطاعن الجاهلين وجذبا لضبع القاصرين سلوكا للسبيل الاحكم﴾۔

ترجمہ: اور مخالف نے (ایک تو) ان نصوص سے استدلال کیا ہے جو جہت اور جسمیہ اور صورت اور جوارح کے سلسلہ میں ظاہر ہیں اور (دوسرے) اس بات سے کہ جو بھی دو موجود فرض کئے جائیں ضرور ان دونوں میں سے ایک یا تو دوسرے سے متصل ہوگا اس سے مس کرنے والا ہوگا یا اس سے جدا ہوگا جہت میں اس کا مباین ہوگا اور اللہ تعالیٰ نہ تو عالم کا محل ہیں نہ اس کے اندر حلول کرنے والے ہیں پس وہ جہت میں عالم کا مباین ہوں گے اور متحیز ہوں گے پس وہ جسم ہوں گے یا جسم کا جزء ہوں گے صورت شکل والے ہوں گے متناہی ہوں گے اور جواب یہ ہے کہ یہ محض وہم ہے اور غیر محسوس پر محسوس کا حکم لگانا ہے اور تنزیہات پر دلائل قطعیہ قائم ہیں لہذا ضروری ہے کہ

نصوص کا علم اللہ کے حوالہ کیا جائے جیسا کہ سلف کا طریقہ رہا ہے کہ تفویض طریقہ کو ترجیح دینے کی خاطر یا مضبوط راہ پر چلنے کیلئے ان نصوص کی صحیح تاویلات کی جائے جیسا کہ متاخرین نے اختیار کیا جاہلوں کے اعتراضات دفع کرنے اور کمزور مسلمانوں کا بازو قوی بنانے کے لئے۔

تشریح: واحتج المخالف الخ اب تک متکلمین کا مذہب اور ان کے مذہب کے دلائل پیش کئے گئے اب یہاں سے مجسمہ کا بیان ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ کے لئے جسم ہے وہ دلیل نقلی اور عقلی سے استدلال کرتے ہیں۔

(۱) **دلیل نقلی**: کہتے ہیں کہ اللہ ایک جہت میں ہے کیونکہ قرآن مجید کا ظاہر اس پر شاہد ہے الیہ یصعد الکلم الطیب والعمل الصالح یرفعہ اسی طرح ایک عورت نبی علیہ الصلوۃ والسلام کی خدمت میں حاضر ہوئی اور نبی علیہ السلام نے اس سے دریافت کیا کہ اللہ کہاں ہے تو اس عورت نے جواب دیا کہ آسمان میں۔ تو نبی علیہ السلام نے اس کے ایمان کی تصدیق کی اسی طرح ایک دوسری حدیث میں ہے "من آتانی یمشی اتیتہ ھرولۃ" وغیرہ ذلک وہ نصوص ظاہرہ سے دلائل پکڑتے ہیں اور اللہ کے لئے جہت، صورت اور جوارح ثابت کرتے ہیں۔

(۲) **دلیل عقلی**: جو بھی دو موجود فرض کئے جائیں وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو دونوں باہم متصل ہوں گے تو اب یہ اتصال یا یہ معنی ہو کہ دونوں کے حدود اور اطراف ایک دوسرے سے ملے ہوں یا یہ معنی کہ ایک کا دوسرے میں تداخل اور حلول ہو یا دونوں ایک دوسرے سے منفصل ہوں گے یعنی ہر ایک دوسرے کے مخالف جہت میں ہوں گے مثلاً اگر ایک جنوب میں ہے تو دوسرا شمال میں ہوگا۔ اسی طرح ہم دو موجود فرض کرتے ہیں ایک موجود عالم اور دوسرا باری تعالیٰ ہے ان دونوں میں بھی وہی دو احتمال ہیں پہلا احتمال تو اس لئے باطل ہے کہ باری تعالیٰ نہ تو عالم کے اندر حلول کرنے والے ہیں اور نہ عالم کو محل ہیں کہ عالم ان کے اندر حلول کئے ہوئے ہو کیونکہ حلول میں حال اور محل میں سے ہر ایک کے دوسرے کی طرف محتاج ہونے کو مقتضی ہے اور باری تعالیٰ احتیاج سے پاک ہیں لہذا دوسری شق متعین ہوگئی کہ باری تعالیٰ عالم سے منفصل اور اس کی مخالف جہت میں ہوں گے اور جو چیز جہت میں ہوتی ہے وہ متحیز ہوتی ہے لہذا باری تعالیٰ متحیز ہوں گے

اور متحیز یا جسم یا جوہر فرد ہوتا ہے لہذا باری تعالیٰ جسم یا جوہر فرد ہوں گے؟

جواب: ہم جواب دیتے ہیں کہ آپ کا دو چیزوں کا متصل یا منفصل لینا یہ قیاس المحسوس علی الغیر محسوس یا قیاس الغائب علی الحاضر ہے اور یہ باطل ہے اور جو دلائل تم نے قرآن اور حدیث سے لئے ہیں تو متقدمین علماء کرام ان کا علم اللہ تعالیٰ کے حوالہ کر کے کہتے ہیں اللہ اعلم بمرادہ بذلک۔ اور متاخرین علماء اس میں تاویل کرتے ہیں کہ مبتدعین کے طعنوں سے لوگوں کو بچائیں لہذا ان نصوص ظاہرہ کا یا تو اللہ کی طرف تفویض کیا جائے گا جیسا کہ متقدمین کی رائے ہے لہذا ان کو مفوضہ کہتے ہیں اور یا ان میں تاویل کی جائے گی جیسا کہ متاخرین کی رائے ہے اور ان کو مؤولہ کہتے ہیں ان کے رائی کا اختلاف اس آیت سے ہے "وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ" متقدمین الا اللہ پر وقف کرتے ہیں اور متاخرین نہیں کرتے ہیں۔

﴿ولا يشبهه شيء اى لا يماثله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر واما اذا اريد بها كون الشيئين بحيث يسد احدهما مسد الآخر اى يصلح كل واحد منهما لما يصلح له الآخر فلان شيئا من الموجودات لايسده تعالىٰ في شيء من الاوصاف فان اوصافه من العلم والقدرة وغير ذالك اجل واعلىٰ مما في المخلوقات بحيث لامناسبة بينهما﴾۔

ترجمہ: اور کوئی شئی اس کے مشابہ نہیں ہے یعنی مماثل نہیں ہے بہر حال جب مماثلت سے حقیقت میں ایک ہونا مراد لیا جائے تب تو ظاہر ہے اور بہر حال جب اس سے دو چیزوں کا اس طرح ہونا مراد لیا جائے کہ دونوں میں سے ایک دوسرے کا قائم مقام ہو سکے یعنی دونوں میں سے ہر ایک صلاحیت رکھے اس کام کی جس کا دوسرا صلاحیت رکھتا ہے تو اس لئے کہ موجودات میں سے کوئی چیز بھی اللہ تعالیٰ کا کسی بھی وصف میں قائم مقام نہیں ہو سکتی اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے اوصاف مثلاً علم و قدرت وغیرہ مخلوقات کے اوصاف سے اس قدر عظیم تر و بلند تر ہے کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت ہی نہیں۔

تشریح: ولا يشبهه شيء الخ یہ اللہ کی ایک اور صفت سلبی بیان ہو رہی ہے دراصل ولا يشبهه شيء

میں اس آیت کی جانب اشارہ ہے لیس کمثلہ شیء۔

قولہ لایماثلہ الخ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے ولایشبہہ شیء کی تشریح لایماثلہ شیء سے کر دی کیونکہ مشابہت کا مشہور معنی اتحاد فی الکیف ہے اور حالانکہ اللہ تعالیٰ سے کیفیت کی نفی اس سے پہلے ولا یوصف بالکیفیۃ سے کی گئی ہے لہذا اس سے تکرار لازم آئے گا، اس کے تکرار سے بچنے کے لئے مشابہت کا معنی مماثلت سے کیا پھر مماثلت کے دو معنی ہیں ایک معنی اتحاد فی النوع یا فی الحقیقۃ، یعنی دو چیزوں کا ذاتیات میں شریک ہونا۔ چونکہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ ذاتیات میں کوئی شریک نہیں اس وجہ سے شارح نے اس پر وھو ظاہر فرمایا۔

قولہ فان اریدبہ الخ یہاں سے مماثلت کا دوسرا معنی بیان ہو رہا ہے کہ دو چیزیں اس طرح ہوں کہ ایک دوسرے کی نیابت کر سکے۔ اسی معنی کے اعتبار سے کوئی چیز باری تعالیٰ کا مماثل اس لئے نہیں کہ کوئی چیز کسی بھی صفت میں باری تعالیٰ کا قائم مقام نہیں ہو سکتی لہذا مماثلت کے دونوں معنی لیتے ہوئے اللہ تعالیٰ کا کوئی مماثل نہیں کیونکہ اللہ کی مماثلت کسی بھی معنی کے اعتبار سے توحید سے منافی ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے خود فرمایا لیس کمثلہ شیء۔ باری تعالیٰ کی صفات اکمل، اشرف، ازلی اور اعلیٰ ہیں اور ان کے مقابلے میں صفات مخلوق ناقص اور کمزور ہیں لہذا صفات خالق اور صفات مخلوق میں نہ مماثلت ممکن ہے اور نہ نیابت۔

﴿قال في البداية ان العلم منا موجود وعرض وعلم محدث وجائز الوجود ويتجدد في كل زمان فلو اثبت العلم صفة لله تعالى لكان موجودا وصفة قديمة وواجب الوجود ودائما من الازل الى الابد فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه فقد صرح بان المماثلة عندنا انما يثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة وقال الشيخ ابو المعين في التبصرة انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون من القول بان زيدا مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب وان كانت بينهما مخالفة بوجوه كثيرة وما يقوله الاشعري من انه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لان

النبی علیہ السلام قابل الحنطة بالحنطة مثلا بمثل واراد الاستواء فی الکیل لا غیر وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة والظاهر انه لا مخالفة لان مراد الاشعری المساواة من جمیع الوجوه فیما به المماثلة کالکیل مثلا وعلیٰ هذا ینبغی ان یحمل کلام صاحب البدایة ایضا والا فاشتراک الشیئین فی جمیع الاوصاف ومساواتهما من جمیع الوجوه یرفع التعدد فکیف یتصور التماثل۔

ترجمہ: بدایہ میں کہا ہے کہ ہمارا علم موجود ہے اور عرض ہے اور حادث ہے اور ممکن الوجود اور ہر زمانہ میں متجدد اور تغیر پذیر ہے۔ پھر جب ہم علم کو اللہ کی صفت مانتے ہیں تو وہ موجود ہے اور قدیم صفت ہے اور واجب الوجود ازل سے ابد تک ہمیشہ رہنے والا ہے پس وہ مخلوق کے علم کے ساتھ کسی بھی وصف میں مماثلت نہیں رکھتا یہ صاحب بدایہ کا کلام تھا اور انھوں نے اس بات کی بھی صراحت کی ہے کہ مماثلت ہمارے نزدیک تمام اوصاف میں اشتراک سے ثابت ہوتی ہے یہاں تک کہ اگر ایک وصف میں بھی وہ ایک دوسرے سے مختلف ہو جائیں تو مماثلت نہیں رہے گی۔ اور شیخ ابوالمعین نے تبصرہ میں کہا ہے کہ ہم اہل لغت کو دیکھتے ہیں کہ وہ یہ کہنے سے نہیں جھجکتے کہ زید فقہ میں عمرو کا مثل ہے جب وہ اس میں اس کا مساوی ہو اور اس باب میں اس کا قائم مقام ہو سکتا ہو، اگرچہ ان دونوں کے درمیان بہت سے اوصاف میں اختلاف ہو اور اشعری جو یہ کہتے ہیں کہ تمام اوصاف میں مساوات کے بغیر مماثلت نہیں ہو سکتی غلط ہے کیونکہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا کہ گندم کو گندم کے بدلہ میں بیچو اس حال میں کہ ایک دوسرے کا مثل ہو اور صرف مساوات فی الکیل مراد لیا۔ اگرچہ وزن اور دانوں کی تعداد اور سختی اور نرمی میں تفاوت ہو اور ظاہر یہ ہے کہ کوئی تعارض نہیں ہے کیونکہ اشعری کی مراد اس چیز میں پوری طرح مساوات ہے۔ جس میں مماثلت مطلوب ہے جیسے مثال کے طور پر کیل میں۔ اور اسی معنی پر صاحب بدایہ کے کلام کو بھی محمول کیا جانا مناسب ہے۔ ورنہ دو چیزوں کا تمام اوصاف میں اشتراک اور ان دونوں کا پوری طرح برابر ہونا تعدد ہی کو ختم کر دے گا پھر تماثل کا کیسے تصور کیا جا سکتا ہے۔

تشریح: قال فی الہدایۃ (۱) الخ اس سے قبل شارح نے فرمایا تھا کہ "فان اوصافہ من العلم والقدرۃ وغیر ذلک اجل واعلیٰ ممافی المخلوقات بحیث لا مناسبۃ بینہما" یعنی اللہ تعالیٰ کے اوصاف مخلوق کے اوصاف سے اتنے بلند تر ہیں کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت نہیں اب اپنے اسی قول "لا مناسبۃ بینہما" کی تائید میں صاحب ہدایہ امام نورالدین احمد ابن محمود بخاری کا قول پیش کر رہے ہیں جو ان کی کتاب "ہدایہ" میں مذکور ہے۔

صاحب ہدایہ نے علم خلق اور علم حق کا تقابل کرتے ہوئے کہا ہے کہ علم خلق عرض ہے حادث ہے جائز الوجود ہے ہر زمان میں متجدد یعنی حادث ہے اس کے برخلاف علم حق قدیم صفت ہے واجب الوجود ہے قدیم ہے ازل سے ابد تک دائم ہے۔ لہذا علم خلق کسی بھی وصف میں علم حق کا مماثل نہیں ہو سکتا۔

فلقد صرح الخ اگر یہ فعل ماضی معروف ہے تب تو قائل صاحب ہدایہ ہی ہوں گے جس طرح قول مذکور کے قائل صاحب ہدایہ تھے اور شارح کا مقصد یہ بتلانا ہے ہدایہ میں ذکر کردہ وہ قول فلا یماثل علم الحق بوجہ من الوجوہ یعنی علم خلق کسی بھی وصف میں علم حق کا مماثل نہیں ہوگا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض اوصاف میں اشتراک سے مماثلت کا تحقق ہو جاتا ہے مگر دوسری جگہ صاحب ہدایہ کی تصریح یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان مماثلت کا تحقق تمام اوصاف میں اشتراک اور مساوات کے بغیر نہیں ہوگا۔ لہذا صاحب ہدایہ کے ہدایہ میں مذکور قول "فلا یماثل علم الحق بوجہ من الوجوہ" اور دوسری جگہ ان کی اس تصریح کے درمیان تعارض ہے۔

اور اگر یہ فعل ماضی مجہول ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ دوسرے بعض علماء کی طرف سے یہ صراحت کی گئی ہے کہ مماثلت کا تحقق تمام اوصاف میں مساوات اور اشتراک کے بغیر نہیں ہوگا۔ ایسی صورت میں تعارض ہدایہ کے قول اور دوسرے علماء کی تصریح کے درمیان ہوگا۔

---

(۱) کتاب کا نام "الہدایۃ من الکفایہ" ہے اور مصنف کا نام علامہ نورالدین احمد بن محمود البخاری ہے جو کہ امام صابونی کے نام سے مشہور ہے۔ فقہ میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے مقلد ہے۔ جائے پیدائش اور جائے وفات بخارا ہے۔ ان کی وفات ۵۸۰ ہجری ہے ہوئی ہے۔ اُن کی یہ کتاب ایک دوسری کتاب کی تلخیص ہے جس کا نام ہے "الکفایۃ فی الہدایۃ"۔

اور لئے جانے والے مفہوموں کے درمیان کس میں مماثلت مقصود ہے لہٰذا کل میں دونوں کا برابر ہونا مماثلت ہوگا۔ ورنہ مماثلت کے لئے تمام اوصاف میں اشتراک اور مساوات تو بداہۃً باطل ہے کیونکہ مماثلت دو چیزوں کے درمیان اشتراک اور مساوات کا نام ہے اس بناء پر وہ تعدد کا مقتضی ہے پس اگر تمام اوصاف میں مساوات ہو تو وہ دو چیزیں نہیں ہوں گی بلکہ زیادہ سے زیادہ دو وجود ہوں گے۔ چیز ایک ہی ہو گی اور جب اثنینیت اور تعدد ہی ختم ہو جائے گا تو پھر مماثلت کیسے متحقق ہوگی۔

معلوم ہوا کہ مماثلت بعض ہی اوصاف میں اشتراک اور مساوات کا نام ہے حاصل بحث یہ ہے کہ مماثلت کے تحقق کے لئے ایک فریق بعض اوصاف میں مساوات ضروری قرار دیتا ہے اور دوسرا فریق تمام اوصاف میں مساوات کو ضروری سمجھتا ہے اور حق یہ ہے کہ جس وصف میں مماثلت مطلوب ہے اس وصف میں پوری طرح سے مساوات ہونی چاہئے اسی معنی پر دونوں فریقوں کا کلام محمول کیا جائے۔

﴿ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء لان الجهل بالبعض والعجز عن البعض نقص وافتقار الى مخصص مع ان النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير لا كما يزعم الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على اكثر من واحد والدهرية انه لا يعلم ذاته والنظام انه لا يقدر على خلق الجهل والقبح والبلخي انه لا يقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد﴾۔

ترجمہ: اور کوئی بھی شی اس کے علم اور اس کے قدرت سے باہر نہیں ہے، کیونکہ بعض چیزوں سے جاہل ہونا اور بعض چیزوں سے عاجز ہونا نقص ہے اور مخصص کی طرف محتاج ہونے کا موجب ہے علاوہ اس کے نصوص قطعیہ اس کے علم وقدرت کے عام ہونے کا اعلان کر رہے ہیں پس وہ ہر شی کا علم رکھنے والا اور ہر شی پر قدرت والا ہے۔ ایسا نہیں جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ وہ جزئیات کو نہیں جانتا اور نہ وہ ایک سے زائد پر قدرت رکھتا ہے اور جیسا کہ دہریہ کہتے ہیں کہ وہ اپنی ذات کو نہیں جانتا اور جیسا کہ نظام کہتا ہے کہ وہ جہل اور قبح کے پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے اور جیسا کہ بلخی نے کہا کہ وہ بندے کے مقدور کے مثل پر قادر نہیں ہے اور جیسے کہ عام معتزلہ کہتے ہیں کہ وہ

یعنی اس چیز پر قادر نہیں جو بندوں کا مقدور ہے۔

تشریح: ولا یخرج عن علمه وقدرته شیء الخ یہاں سے مصنف ایک اور صفت سلبی بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے علم اور قدرت سے کوئی چیز خارج نہیں ہے تو یہاں شیٔ نکرہ ہے اور تحت النفی واقع ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جب نکرہ تحت النفی واقع ہو تو یہ عموم کا فائدہ دیتا ہے تو معنی یہ ہوگا کہ کوئی چیز بھی اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت سے خارج نہیں پھر علم اور قدرت کو علیحدہ علیحدہ طور پر ذکر کیا اس لئے کہ علم عام ہے معدومات کے ساتھ بھی متعلق ہوتا ہے ممکنات اور موجودات کے ساتھ بھی بخلاف قدرت کے کہ وہ خاص ہے صرف ممکنات کے ساتھ متعلق ہوتا ہے لہذا دونوں کو علیحدہ علیحدہ ذکر کیا۔

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ شیٔ سے آپ کی کیا مراد ہے عام یا خاص اگر عام ہو جو ممکنات، معدومات اور موجودات سب کو شامل ہے تو اس کا تعلق علم کے ساتھ تو ٹھیک ہے لیکن قدرت کے ساتھ ٹھیک نہیں اس لئے کہ قدرت صرف ممکنات کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اگر خاص ہو تو پھر قدرت کے ساتھ تو اس کا تعلق صحیح ہے لیکن علم کے ساتھ صحیح نہیں اس لئے کہ علم ممکنات، معدومات اور موجودات سب کے ساتھ متعلق ہوتا ہے؟

جواب یہ ہے کہ یہاں عبارت محذوف ہے ولا یخرج عن علمه شیء الذی یتعلق به العلم ولا یخرج عن قدرته شیء من الامور الممکنة الذی یتعلق به قدرته ۔

لان التجهیل الخ یہاں سے دلیل عقلی بیان ہو رہی ہے کہ اگر باری تعالیٰ کا بعض چیزوں پر علم ہو اور بعض پر نہ ہو اسی طرح بعض پر قدرت ہو اور بعض پر نہ ہو تو اس بعض کی تعیین کے لئے مخصص کی احتیاج ہوگا اور احتیاج حدوث کی علامت اور وجوب کی منافی ہے۔ لہذا علم الٰہی اور قدرت الٰہی تمام چیزوں کو محیط ہے جس پر قرآن شاہد ہے "اِنَّ اللّٰہَ اَحَاطَ بِکُلِّ شَیْءٍ عِلْمًا وَاَنَّ اللّٰہَ قد احاط بکل شیءٍ علماً" (سورۃ الطلاق)۔

مع ان النصوص الخ یہاں سے دلیل نقلی بیان کر رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر عالم ہے اور ہر چیز پر قادر ہے لقولہ بکل شیء علیم، وعلی کل شیء قدیر۔

لا کما یزعم الفلاسفة الخ یہاں سے فرق باطلہ کی تردید کر رہے ہیں جو کہ پانچ فرقے ہیں پہلا

فرقہ فلاسفہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کو کلیات کا علم ہے جزئیات کا نہیں۔ دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ جزئیات میں تغیر واقع ہوتا ہے اگر جزئیات کا علم باری تعالیٰ کو حاصل ہو جائے تو پھر باری تعالیٰ کے علم میں تغیر واقع ہوگا حالانکہ اللہ تعالیٰ کے علم میں تغیر نہیں؟ جواب یہ ہے کہ یہ محض وہم ہے اس لئے کہ تغیر جو واقع ہوتا ہے وہ متعلقات میں واقع ہوتا ہے اور متعلقات کے تغیر کی وجہ باری تعالیٰ کے علم میں تغیر واقع نہیں ہوتا۔

ولا یقدرو علیٰ اکثر الخ یہ بھی فلاسفہ کی تردید ہو رہی ہے کہ اللہ تعالیٰ ایک سے زائد پر قدرت نہیں رکھتے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ واحد ہے والواحد لا یصدر عنہ الا الواحد تو اللہ تعالیٰ نے صرف عقل اول کو پیدا کیا پھر اس نے دوسرا پیدا کیا پھر دوسرے نے تیسرا حتی کہ تاسع نے عاشر کو پیدا کیا اور یہ عقل فعال ہے اور وہ متصرف ہے؟ جواب: یہ بات بالکل غلط ہے بلکہ واحد سے کثیر کا صدور ممکن ہے جس طرح انسان واحد ہے اور اس سے بہت سارے افعال صادر ہوتے ہیں۔

والدھریۃ الخ دہریہ ایک فرقہ ہے جو یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ سارا نظام خود بخود چل رہا ہے اس کا کوئی مالک وخالق نہیں ان میں سے بعض کہتے ہیں کہ صانع عالم تو ہے مگر زمانہ اس کے ساتھ شریک ہے یہاں دہریہ سے یہ فرقہ مراد ہے۔ اس فرقے کا خیال یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم نہیں کیونکہ علم عالم اور معلوم کے درمیان پائی جانے والی نسبت کا نام ہے اور جن دو چیزوں میں نسبت ہوتی ہے ان میں تغایر ہوتا ہے تو اگر باری تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم ہوگا تو ضروری ہے کہ یہاں پر نسبت پائی جاوے اور مغایرت بھی آجائے مگر ظاہر ہے کہ ذات باری تعالیٰ اور باری تعالیٰ دونوں میں تغایر نہیں دونوں متحد ہیں تو علم کی تعریف یہاں پر صادق نہیں آرہی ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہاں پر عالم اور معلوم کے درمیان مغایرت اعتباری موجود ہے اور وہ کافی ہے۔

والنظام نظام معتزلی (۱) کہتا ہے کہ باری تعالیٰ جہل اور قبح کے پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے اس لئے

---

(۱) نظام کا پورا نام ابراہیم بن سیار ہے۔ یہ معتزلہ کا امام اور ان کا مقتدا ہے۔ معتزلہ کے کلام میں فلسفہ لانے کی ذمہ داری اس نے اٹھائی تھی۔ ۲۳۱ ہجری کو وفات پاگئے ہیں کذا فی الاعلام للزرکلی۔

والقدرة والحيوة وغير ذالك لا كما يزعم المعتزلة انه عالم لاعلم له وقادر لاقدرة له الى غير ذالك فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا اسود لاسواد له وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لاعلى مجرد تسميته عالما وقادرا ﴾۔

ترجمہ: اور خاص اس کے لئے چند صفات ہیں کیونکہ یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالی عالم قادر، حی وغیرہ ہیں اور یہ بات معلوم ہے کہ ان الفاظ میں سے ہر ایک واجب کے مفہوم سے زائد وصف پر دلالت کرتا ہے۔ اور یہ سب الفاظ مترادف نہیں ہیں اور یہ (بھی معلوم ہے) کہ اسم مشتق کا کسی چیز پر صادق آنا اس کے لئے ماخذ اشتقاق کے ثبوت کا تقاضا کرتا ہے لہذا اس کے لئے علم حیات قدرت وغیرہ صفات ثابت ہیں ایسا نہیں جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ وہ عالم ہیں ان کے لئے علم ثابت نہیں ہے اور قادر ہیں ان کے لئے قدرت ثابت نہیں ہے وغیرہ ذالک اس لئے کہ یہ تو صریح محال ہے ہمارے یہ کہنے کے درجہ میں ہے کہ فلاں چیز سیاہ تو ہے لیکن اس کے اندر سیاہی بالکل نہیں ہے۔ اور نصوص بھی اس کے علم وقدرت وغیرہ صفات کے ثبوت پر شاہد ہیں اور مستحکم افعال کا صدور بھی اس کے علم وقدرت کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں نہ کہ محض اس کا عالم اور قادر نام ہونے پر۔

تشریح: ولہ صفات الخ یہ قول ماقبل کے ساتھ تعلق رکھتا ہے ماقبل میں مصنف نے کہا حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق والعالم بجميع اجزائه محدث ولابدله من محدث وله صفات، پھر صفات کو جمع ذکر کرنے میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ باری تعالی کے لئے صفات کثیرہ ہیں اور وہ آپس میں مترادف نہیں ہیں کیونکہ ترادف کی صورت میں تو اس کا ایک ہی معنی ہوگا پھر تو وہ ایک صفت ہوگا اس لئے اس وقت ولہ صفات کہنا صحیح نہ ہوگا بلکہ ولہ صفة کہنا صحیح ہوگا۔

ولہ صفات میں خبر کو مقدم اور مبتدأ کو مؤخر اس لئے ذکر کیا کہ صفات نکرہ ہے اور نکرہ مبتدأ واقع نہیں ہو سکتا جب تک اس کی تخصیص نہ کی جائے تو خبر کو مقدم کیا مبتدأ پر تخصیص کے لئے اس لئے کہ تقديم ما حقه التاخير يفيد الحصر والاختصاص کہ باری تعالی کے لئے خاص صفات ہیں تو اس

کے ساتھ ایک اعتراض بھی دفع ہوا۔ اعتراض یہ تھا کہ اگر باری تعالیٰ کے لئے صفات ثابت ہیں تو ہمارے لئے تو بھی ثابت ہیں جس طرح خدا تعالیٰ کے لئے صفت علم ہے اسی طرح ہمارے لئے بھی ہے وغیرہ وغیرہ؟ جواب دیا گیا کہ باری تعالیٰ کے لئے وہ صفات ہیں جو مخلوق میں نہیں پائے جاتے یعنی مخلوق تو صرف نام ہی میں مشترک ہے صفات الٰہی کی شان ہی کچھ اور ہے۔

لما ثبت الخ یہ ثبوت صفات کی پہلی دلیل ہے کہ عقل اور شرع دونوں کے اعتبار سے باری تعالیٰ کے لئے عالم قادر وغیرہ ثابت ہے لہٰذا خدا تعالیٰ کے لئے صفات ثابت ہوئے۔

ومفهومه یہاں سے صفات کے ثبوت پر دوسری دلیل پیش ہو رہی ہے لیکن اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ دعویٰ ثبوت صفات ہے باری تعالیٰ کے لئے اور دلیل اس پر پیش کی جاتا ہے کہ یہ واجب کے مفہوم سے زائد ہے لہٰذا آپ کا دلیل دعوے کے مطابق نہیں؟

جواب یہ ہے کہ یہ دونوں "عینیت" میں متلازم و مترادف ہیں جو لوگ صفات کو مفہوم واجب سے زائد ہونے سے انکار کرتے ہیں اور اس کو عین مانتے ہیں تو گویا وہ صفات کے ثبوت سے انکار کرتے ہیں۔

دلیل یہ ہے کہ عرف اور لغت سے یہ بات معلوم ہے کہ ان اسماء مشتقہ میں سے ہر ایک اپنے معنی پر دلالت کرتا ہے جو واجب کے مفہوم سے خارج ہے اور وہ معنی جو واجب کے مفہوم سے زائد ہے باری تعالیٰ کے صفات ہیں۔

وليس الكل الخ یہاں سے صفات کے ثبوت پر تیسری دلیل بیان ہو رہی ہے کہ وہ صفات آپس میں مترادف نہیں اس لئے کہ اگر وہ آپس میں مترادف ہو جائیں تو پھر وہ ایک ہی صفت بن کر صفات کیسے کہا جا سکتا ہے۔

وان صدق الخ یہاں سے چوتھی دلیل کا بیان ہے کہ جس چیز پر اسم مشتق صادق ہو جائے وہ اس کے لئے ماخذ اشتقاق کے ثبوت کا تقاضا کرتا ہے تو عالم اس کو کہا جاتا ہے جس کے لئے علم ثابت ہو اسی وجہ سے تو اس کو عالم کہا جاتا ہے ایسا عجیب ہے کہ عالم ہو اور اس کے لئے علم ثابت نہ ہو جس طرح معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے لیکن اس کے لئے علم ثابت نہیں قادر ہے لیکن قدرت ثابت نہیں یہ تو ظاہرا باطل ہے یہ ہمارے اس قول کی طرح ہے کہ فلاں چیز سیاہ ہے لیکن اس میں سیاہی نہیں یا سفید ہے لیکن اس

میں مفید نہیں۔

ولہ صفات الخ یہاں سے شارح کا مقصود دلیل نقلی بیان کرنا ہے کہ نصوص باری تعالیٰ کے لئے علم قدرت وغیرہ کے ثبوت پر ناطق ہیں اسی طرح محکم افعال اور مشتمل بر عجائب ایجادات باری تعالیٰ کے لئے علم قدرت وغیرہ صفات کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں۔ لہذا عقلی اور نقلی دلائل کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے لئے صفات ثابت ہوگئے پھر ان صفات میں بعض ذاتی صفات ہیں اور بعض صفت افعال ہیں۔ صفات ذاتی اشاعرہ کے نزدیک سات اور ماتریدیہ کے نزدیک آٹھ ہیں جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) حیات۔ (۲) علم (۳) ارادہ۔ (۴) قدرت۔ (۵) سمع۔ (۶) بصر۔ (۷) کلام۔ (۸) تکوین اشاعرہ نے مؤخر الذکر کا انکار کیا ہے ان آٹھوں صفات پر تفصیلی گفتگو عنقریب آپ کے سامنے آرہی ہے ان آٹھ کے علاوہ باقی تمام صفات افعال ہیں۔

﴿وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به مشائخنا من ان الله تعالىٰ حي وله حيوة ازلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء والله تعالىٰ عالم وله علم ازلي شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في جميع الصفات بل النزاع في انه كما ان للعالم منا علما هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل لصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته يسمىٰ باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الىٰ غير ذلك فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات والجواب ما سبق ان المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحيوة وعالما وحيًّا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الىٰ غير ذلك من المحالات﴾۔

ترجمہ: اور نزاع اس علم اور قدرت کے بارے میں نہیں ہے جو من جملہ کیفیات اور ملکات کے ہے اس لئے کہ ہمارے مشائخ نے صراحت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ حی ہیں اور ان کے لئے ازلی

حیات ہے جو ازلی ہے عرض نہیں ہے اور نہ اس کا بقاء محال ہے اور اللہ تعالیٰ عالم ہیں اور ان کیلئے
ایسا علم ثابت ہے جو ازلی ہے عام ہے نہ تو عرض ہے اور نہ اس کا بقاء محال ہے اور نہ ضروری ہے
اور نہ کسبی ہے اور اسی طرح تمام صفات کے بارے میں بلکہ نزاع اس بات میں ہے کہ جس طرح
ہم میں سے ایک عالم کے لئے ایسا علم ہے جو عرض ہے اس کے ساتھ قائم ہے جو اس پر زائد ہے،
حادث ہے تو کیا صانع عالم کے لئے بھی ایسا علم ہے جو اس کی ازلی صفت ہو اس کے ساتھ قائم ہو
اس کی ذات پر زائد ہو اور اسی طرح تمام صفات کا حال ہو تو فلاسفہ اور معتزلہ نے اس کا انکار کیا
اور یہ کہا کہ اس کی صفات بعینہ اس کی ذات ہیں کہ اس کی ذات کو معلومات کے ساتھ تعلق کے
اعتبار سے عالم اور مقدورات کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے قادر کہا جاتا ہے۔ اس طرح اس کے
علاوہ تمام صفات کا حال ہے لہذا نہ تو ذات واجب میں تکثر لازم آئے گا اور نہ قدماء اور واجبات کا
تعدد لازم آئے گا اور جواب وہی ہے جو گزر چکا کہ محال ذوات قدیمہ کا تعدد ہے اور یہ لازم نہیں
آ رہا ہے، بہت تمہارے اوپر مثلاً علم کے قدرت ہونے کا حیات ہونے کا عالم ہونے کا، قادر ہونے
کا اور صانع عالم ہونے کا اور معبود حق ہونے کا اور واجب تعالیٰ کے غیر قائم بالذات ہونے کا اور
دیگر محالات کا الزام عائد ہوتا ہے۔

تشریح: وليس النزاع الخ یہ حقیقت میں ایک اعتراض کا جواب ہے اور کل اعتراض یہ ہے
ہے۔ ماحصل اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ اللہ کے لئے صفات ثابت ہیں اور صفات تو مستحیل البقاء
ہونے کی وجہ سے حادث ہیں جس طرح انسان کے ساتھ پہلے علم نہیں تھا اب ہے اور کچھ عرصہ بعد یہ ختم
ہو جائے گا لہذا صفات حادث ہیں؟

جواب: ہمارا نزاع اس میں نہیں ہے کہ وہ صفات باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہیں جو کیفیات اور
عوارض ہیں کیونکہ صفات باری تعالیٰ تو ازلی ہیں ہم ان کیفیات اور عوارض سے بحث ہی نہیں کرتے کیونکہ جو
جو کیفیات اور عوارض کی جنس سے ہے باری تعالیٰ سے اس کی نفی پر ہمارا اور معتزلہ کا اتفاق ہے۔ تو پھر
آپ بحث کس چیز سے کرتے ہیں جس میں آپ کا اور معتزلہ کا اختلاف ہے؟

جواب یہ ہے کہ ہماری نزاع اس بات میں ہے کہ جیسے ہم میں سے کسی کے عالم ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اُس کے لئے علم نام کی ایک صفت ثابت ہے جو کہ اس کی ذات سے زائد ہے اور عرض ہے اور حادث ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کے لئے علم نام کی ایک صفت ثابت ہے جو اس سے زائد اور اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور قدیم ہے تو اس میں ایک رائے فلاسفہ کی ہے اور ایک متکلمین کی۔

فانکرہ الفلاسفۃ فلاسفہ اس سے منکر ہیں ان کے نزدیک صفات عین ذات واجب ہیں ان کے نزدیک اللہ کے لئے کوئی ایسی صفت نہیں کہ اللہ کی ذات سے زائد اور اس کے ساتھ قائم ہو بلکہ اللہ کا عالم ہونا اور قادر ہونا ایک اضافی چیز ہے معلومات کے ساتھ تعلق ہونے کی بنیاد پر اللہ عالم اور مقدورات کے ساتھ تعلق ہونے کی بنیاد پر اللہ تعالیٰ قادر ہیں لہذا ذات باری تعالیٰ من کل الوجوہ واحد ہے۔ فلاسفہ کی یہ رائے اس لئے ہے کہ تعدد قدماء اور تعدد وجباء لازم نہ آئے۔ فلاسفہ کا کہنا ہے کہ اگر صفات ذات باری تعالیٰ سے زائد لئے جائیں چونکہ صفات قدیم ہیں تو تعدد قدماء لازم آتا ہے اور یہ تعدد وجباء کو مستلزم ہے۔ متکلمین کے نزدیک صفات باری تعالیٰ ذات باری تعالیٰ سے زائد اور اس کے ساتھ قائم ہیں اور قدیم ہیں۔ اس سے تعدد قدماء لازم آتا ہے اور یہ تعدد وجباء کو مستلزم نہیں، اس کی بحث تفصیل سے "قدیم" کے بیان میں گزر چکا ہے کہ یہاں دو چیزیں ہیں۔ (۱) ذوات قدیمہ کا تعدد (۲) صفات قدیم کا تعدد۔ اول محال ہے جبکہ ثانی اور صفات کو زائد علی الذات لینے میں ذوات قدیم کا تعدد لازم نہیں آتا جو محال ہے بلکہ صفات قدیمہ کا تعدد لازم آتا ہے اور یہ جائز ہے۔

ویلزم کون العلم الخ متکلمین کی طرف سے فلاسفہ اور معتزلہ پر چند اعتراضات پیش کئے جاتے ہیں کہ فلاسفہ کی رائے سے بہت سارے محالات لازم آئیں گے، مثلاً صفات عین ذات باری تعالیٰ ہوں گی تو ذات الٰہی بھی ہر صفت کی عین ہوگی مثلاً علم عین ذات باری تعالیٰ ہے اور ذات باری تعالیٰ عین حیات ہے لہذا علم عین حیات ہے۔ اسی طرح علم عین ذات باری تعالیٰ ہے اور ذات باری تعالیٰ قادر ہے لہذا علم قادر ہوگا۔ اسی طرح ذات باری تعالیٰ عین علم ہے اور علم غیر قائم بالذات ہے لہذا ذات باری تعالیٰ بھی غیر قائم بالذات ہوگی لہذا صفات کو عین ذات ماننے سے یہ تمام تناقضات لازم آئیں گے تو صفات کا عین ذات ہونا محال ہے۔

﴿ازلية لا كما يزعم الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته قائمة بذاته ضرورة انه لامعنى لصفة الشئ الا ما يقوم به لا كما يزعم المعتزلة من ان الله متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا اثبات كونه صفة له غير قائم بذاته﴾۔

ترجمہ: وہ صفات ازلی ہیں ایسا نہیں جیسا کہ کرامیہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے لئے صفات ہیں لیکن وہ حادث ہیں کیونکہ اس کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہے (وہ صفات) اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ صفت شئی کا کوئی معنی نہیں سوائے اس چیز کے جو اس شئی کے ساتھ قائم ہو ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسے کلام کی وجہ سے متکلم ہیں جو ان کے غیر کے ساتھ قائم ہیں لیکن ان کا مقصد کلام کے اس کی صفت ہونے کا انکار کرنا ہے تاکہ اس کو باری تعالیٰ کی ایسی صفت ثابت کرنا جو اس کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہے۔

تشریح: ازلية الخ یہ خبر ہے وله صفات کے لئے۔ یعنی اللہ کے لئے صفات ہیں اور اس کے ساتھ قائم ہیں ازلی ہیں۔ اس عبارت سے مقصود کرامیہ کی تردید ہے۔

کرامیہ(۱) کہتے ہیں کہ اللہ کے لئے صفات ہیں لیکن یہ صفات حادث ہیں اور ہم کہتے ہیں کہ اگر اللہ کے لئے صفات ثابت کئے جائیں اور وہ صفات حادث ہو تو نعوذ باللہ ذات باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آجائے گا اور کرامیہ کی دلیل یہ ہے کہ صفات میں تغیر و تبدل آتا ہے مثلاً زید کی پیدائش سے پہلے اس پر علم الٰہی ایک اعتبار سے تھا پھر پیدائش کے بعد دوسرے اعتبار سے پھر مرنے کے بعد تیسرے اعتبار سے اس کے ساتھ علم الٰہی متعلق ہوگیا تو یہاں پر علم کے بارے میں تغیر و تبدل آیا ہے اور جس چیز میں تغیر آتی ہے وہ حادث ہے لہٰذا صفات باری تعالیٰ بھی حادث ہیں ہم جواب میں کہتے ہیں کہ آپ جو صفات

---

(۱) کرامیہ بفتح الکاف و تشدید الراء اور بکسر الکاف و تخفیف الراء دونوں طرح بولا گیا ہے یہ محمد بن کرام کی طرف منسوب ہو کر کرامیہ کہلاتے ہیں۔ اس باطل فرقے کا ظہور سلطان محمود بن سبکتگین کے دور حکومت میں ہوا۔

ثابت کرتے ہیں اس کے متعلقات حادث ہیں اور صفت ازلی ایک ہے لہذا متعلقات کے حادث ہونے سے متعلقہ صفات کا حادث ہونا لازم نہیں آتا۔

صفات باری تعالیٰ کی چار قسمیں ہیں (۱) صفات حقیقیہ محضہ جس طرح حیوۃ۔ (۲) صفات حقیقیہ ذات الاضافۃ، سمع، بصر، قدرت، ارادہ، علم اور تکوین۔ ماتریدیہ کے نزدیک۔ (۳) اضافیہ محضہ، معیت، قبلیت، بعدیت۔ (۴) صفات سلبیہ جس طرح لیس بجوہر ولا جوہر۔

تو صفات حقیقیہ محضہ اور سلبیہ میں کسی قسم کی تغیر اور تبدل نہیں آتا اور صفات حقیقیہ ذات الاضافۃ میں باعتبار متعلق کے فرق آتا ہے اور اضافیہ محضہ میں تغیر آتا رہتا ہے کبھی قبلیت ثابت ہوتی تو کبھی بعدیت۔

فالمعۃ بلعلم الخ یہ ترتب ہے ولہ صفات ازلیۃ کے لئے۔ شارح نے فرمایا ضرورۃ ان الخ اس بات کی وضاحت کرتے ہیں کہ صفت کا تقاضا یہ ہے کہ صفت قائم بذاتہ ہو یعنی موصوف کے ذات سے قائم ہو۔ اور یہ نہیں ہو سکتا کہ صفت ایک چیز کا ہو اور قائم غیر کے ساتھ ہو اور ضمنا رد کرتے ہیں معتزلہ پر اگرچہ مراد حثیہ رد آگے کما یزعم المعتزلۃ کی عبارت سے آرہا ہے۔

کما یزعم الخ یعنی اللہ کی تمام صفات اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں کیونکہ یہ بالکل بدیہی بات ہے کہ جب کسی شی کی کوئی صفت ہوگی تو وہ اس کے علاوہ کسی اور کے ساتھ قائم نہیں ہو سکتی۔ معلوم ہوا کہ صفات باری تعالیٰ لازمی اور قطعی طور پر باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں جبکہ معتزلہ کہتے ہیں کہ صفت تو ہے مگر اس صفت کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ نہیں بلکہ غیر کے ساتھ ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں مگر یہ صفت کلام باری تعالیٰ کی بجائے غیر کے ساتھ قائم ہے جو کہ لوح محفوظ یا جبرئیل علیہ السلام ہے یا محمد ﷺ ہے۔

لکن مرادھم الخ سے ایک اعتراض کا جواب مقصود ہے وہ یہ کہ معتزلہ تو صفات باری تعالیٰ کو عین ذات مانتے ہیں علیحدہ نہیں مانتے ہیں مگر آپ کی بات سے تو یہ معلوم ہو رہا ہے کہ معتزلہ کے نزدیک ذات اور صفت غیر ہیں اور یہ صفت ذات کے علاوہ کسی غیر کے ساتھ قائم ہے؟

جواب یہ ہے کہ ان کا مقصد کلام کے اللہ تعالیٰ کی صفت ہونے کا انکار کرنا ہے کہ اللہ کے لئے یہ صفت ثابت نہیں بلکہ وہ موجد کلام ہے جو کسی غیر کے اندر موجود کر کے اس کے ساتھ قائم کر دیتا ہے اور اللہ

کے لئے صفت کلام ثابت نہیں کیونکہ وہ اس کو حادث مانتے ہیں اور وہ کلام کی تقسیم لفظی اور نفسی کی طرف نہیں کرتے بلکہ صرف لفظی مانتے ہیں اور وہ حادث ہے البتہ ہمارے نزدیک کلام لفظی حادث اور نفسی قدیم ہے اور اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ متکلم بمعنی موجد کلام لینے سے ہمارا جواب یہ ہے کہ مشتق کا اطلاق ماخذ اشتقاق کے موصوف پر ہوگا نہ کہ اس کے موجد پر۔ مثلاً اسود کا اطلاق ماخذ اشتقاق یعنی سواد کے ساتھ موصوف چیز پر ہوگا نہ کہ اس چیز کے ایجاد کرنے والے پر۔

﴿ولما تمسکت المعتزلة بان فی اثبات الصفات ابطال التوحید لما انها موجودات قدیمة مغایرة لذات اللّٰه تعالیٰ فیلزم قدم غیر اللّٰه تعالیٰ وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته علیٰ ما وقعت الاشارة الیه فی کلام المتقدمین والتصریح به فی کلام المتاخرین من ان واجب الوجود بالذات هو اللّٰه تعالیٰ وصفاته ولذا کفرت النصاریٰ باثبات ثلثة من القدماء فما بال الثمانیة او اکثر اشار الی الجواب بقوله وهی لا هو ولا غیره یعنی ان صفات اللّٰه تعالیٰ لیست عین الذات ولا غیر الذات فلا یلزم قدم الغیر ولا تکثر القدماء والنصاریٰ وان لم یصرحوا بالقدماء المتغایرة ولکن لزمهم ذالك لانهم اثبتوا الاقانیم الثلاثة هی الوجود والعلم والحیوة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الی بدن عیسیٰ علیه السلام فجوزوا الانفکاك والانتقال فکانت ذوات متغایرة﴾۔

ترجمہ: اور جب معتزلہ نے (صفات کی نفی پر) یہ دلیل پیش کی کہ صفات کو ثابت کرنے میں توحید کا ابطال (لازم آتا) ہے کیونکہ وہ ایسی موجودات ہوں گی جو قدیمہ ہوں گی اللہ کی ذات کا غیر ہوں گی لہذا غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئیگا اور تعدد قدماء بلکہ تعدد واجب لذاتہ بھی لازم آئے گا جیسا کہ اس کی طرف اشارہ متقدمین کے کلام میں اور صراحت متاخرین کے کلام میں ہو چکی ہے کہ واجب الوجود بالذات اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں اور نصاریٰ صرف تین قدماء ثابت کرنے کی وجہ سے کافر قرار دیئے گئے تو آٹھ یا اس سے زائد کا کیا حال ہوگا تو مصنف نے جواب کی طرف اپنے قول "وهی لا هو ولا غیره" میں اشارہ کیا یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات نہ تو عین ذات

ہیں نہ غیر ذات ہیں تب بھی تو غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور نہ تعدد قدماء لازم آئے گا اور نصاریٰ نے اگرچہ قدماء متغایرہ کی صراحت نہیں کی ہے مگر ان پر یہ لازم آتا ہے کیونکہ انہوں نے تین اقانیم ثابت کئے اور وہ وجود علم اور حیات ہیں اور ان کا (بالترتیب) اب، ابن، روح القدس نام رکھا اور یہ کہا کہ اقنوم علم عیسیٰ علیہ السلام کے بدن کی طرف منتقل ہوا یعنی انہوں نے انفکاک اور انتقال جائز قرار دیا لہذا یہ سب متغائر ذوات ہوئیں۔

تشریح: ولما تمسك الخ سے شارح کا مقصود متن آتی کے لئے تمہید باندھنا ہے اور معتزلہ کی جانب سے وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اس بات پر تمام اہل السنت والجماعت کا اتفاق ہے کہ واجب تعالیٰ کے لئے ایسی صفات ثابت ہیں جو واجب الوجود کے مفہوم سے زائد ہیں عین ذات واجب نہیں ہیں اس کے برخلاف معتزلہ صفات کی نفی کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ صفات عین واجب ہیں اور صفات کے عین ذات واجب ہونے کا یہ مطلب ہے کہ جن افعال کے لئے صفات ثابت کی جاتی ہیں ان کے لئے اللہ کی ذات کافی ہے اس کی ذات سے زائد کوئی چیز اس کے لئے ثابت نہیں ہے۔
صفات کی نفی پر معتزلہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اگر باری تعالیٰ کے لئے ایسی صفات ہوں جو اس کی ذات کا عین نہ ہوں بلکہ اس کی ذات سے زائد چیز ہوں تو وہ اس کا غیر ہوں گی اب وہ حادث تو ہو نہیں سکتیں، ورنہ ان کے موصوف یعنی واجب تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آئے گا۔ لامحالہ وہ قدیم ہوں گی لہذا غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا۔ نیز یہ صفات بہت سی ہیں تو تعدد قدماء بھی لازم آئے گا نیز اس سے قبل جیسا کہ مصنفؒ کے قول "القدیم" کی شرح میں متقدمین کے کلام میں اشارہ اور متاخرین کے کلام میں اس بات کی صراحت گزر چکی ہے کہ قدیم اور واجب مترادف ہیں۔ لہذا تعدد واجب لذاتہ بھی لازم آئے گا۔ اور غیر اللہ کا قدیم ہونا اور تعدد قدماء وتعدد وجباء یہ سب توحید کے منافی ہیں۔ پھر یہ کہ آپ لوگ صفات میں بعض سات صفات بعض آٹھ اور بعض اس سے زائد بتاتے ہیں۔ حالانکہ نصاریٰ صرف تین قدماء یعنی اب، ابن، روح القدس کے قائل ہونے سے کافر قرار دیئے گئے تو پھر سات یا آٹھ یا اس سے زائد قدماء ثابت کرنے والوں کے کفر کا کیا ٹھکانہ ہوگا۔ مصنف نے معتزلہ کے استدلال کے جواب کی طرف اپنے قول وھی لا ھو ولا غیرہ میں اشارہ کیا ہے اور یہاں اشارہ غیریت کی نفی ہے کیونکہ جب صفات اللہ تعالیٰ کا عین نہیں ہیں تو

ان کے قدیم ہونے سے غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم نہیں آئے گا۔ نیز تعدد اور تکثر اشیاء متعددہ اور متکثرہ کے درمیان تغایر یعنی ایک کا دوسرے سے انفکاک اور انتقال ممکن ہونے پر موقوف ہے اور جب صفات اللہ تعالیٰ کا اسی طرح آپس میں بھی ایک دوسرے کا غیر بایں معنی نہیں ہیں کہ ایک کا دوسرے سے انفکاک اور انتقال ہو سکے تو تعدد اور تکثر متحقق نہیں ہوگا لہذا ان کے قدیم ہونے سے تعدد قدماء یا تکثر قدماء لازم نہیں آئے گا۔ حاصل یہ کہ مطلق تعدد قدماء محال نہیں ہے بلکہ قدماء متغائرہ کا تعدد محال ہے اور ہم جن صفات کو قدیم کہتے ہیں وہ متغائر نہیں ہیں نہ ذات واجب کا غیر ہیں اور نہ آپس میں ایک دوسرے کا غیر ہیں۔ لا ھو میں معتزلہ اور فلاسفہ کی تردید ہے اور لا غیرہ میں کرامیہ کی تردید ہے۔ فریق اول عینیت اور فریق ثانی غیریت کا قائل ہے اور ہم دونوں کا انکار کرتے ہیں۔

والنصاریٰ وان لم یصرحوا الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ نصاریٰ جن تین قدماء کے قائل ہیں انہیں باہم متغائر نہیں کہتے ہیں اس کے باوجود وہ کافر قرار دیئے گئے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلقا تعدد قدماء توحید کے منافی ہے خواہ ان میں باہم تغایر ہو یا نہ ہو لہذا آپ کا یہ کہنا کہ مطلق تعدد قدماء محال نہیں بلکہ قدماء متغائرہ کا تعدد محال ہے یہ درست نہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ نصاریٰ جن تین قدماء کے قائل ہیں ان کے درمیان تغایر کی اگرچہ انہوں نے صراحت نہیں کی ہے مگر ایسی بات کہی ہے جس سے ان تینوں قدماء کے درمیان مغایرت لازم آتی ہے اور وہ بات یہ ہے کہ انہوں نے تین اقانیم ثابت کئے ایک وجود جس کو لفظ اب سے تعبیر کرتے ہیں دوسرے علم جس کو لفظ ابن سے تعبیر کرتے ہیں تیسرے حیات جس کو روح القدس سے تعبیر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اقنوم علم اللہ تعالیٰ کی ذات سے عیسیٰ علیہ السلام کے بدن کی طرف منتقل ہو گیا اس طرح انہوں نے انفکاک اور انتقال کو جائز قرار دیا اور انفکاک و انتقال جس کا نام غیریت اور تغایر ہے ذوات میں ہوتا ہے لہذا یہ اقانیم ثلاثہ متغائر ذوات ہوئے تو جواب کا خلاصہ یہ نکلا کہ تکثر اور تعدد اس وقت متحقق ہوگا جب غیریت بمعنی انفکاک اور ایک دوسرے سے انتقال ممکن ہو لہذا نصاریٰ پر تکثر قدماء کے قول کا الزام عائد ہوگا کیونکہ وہ جن تین قدماء کے قائل ہیں ان میں انفکاک اور انتقال جائز قرار دیتے ہیں اور اشاعرہ چونکہ صفات کو ذات واجب کا اسی طرح ایک صفت کو دوسری صفت کا غیر نہیں مانتے یعنی صفات کا ذات واجب سے اسی طرح ایک صفت کا دوسری صفت سے

انفکاک اور انتقال جائز نہیں قرار دیتے لہذا صفات کو قدیم کہنے سے ان پر تعدد قدماء کے قول کا الزام عائد نہیں ہوگا۔ اقنوم: توشیم کی مثل ہے یہ سریانی زبان کا کلمہ ہے۔ بعض علماء کے نزدیک اس کے معنی صفت کے اور بعض کے نزدیک بمعنی اصل ہے۔ نصاریٰ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ انہوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے مَنْ انصاری الی اللہ کے جواب میں نحن انصار اللہ کہا تھا۔

﴿ولقائل ان یمنع توقف التعدد والتکثر علی التغایر بمعنی جواز الانفکاک للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنین والثلاثة الی غیر ذالک متعددة متکثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا یغایر الکل وایضًا لا یتصور نزاع من اهل السنة فی کثرة الصفات وتعددها متغایرة کانت او غیر متغایرة فالاولی ان یقال المستحیل تعدد ذوات قدیمة لا ذات وصفات وان لا یجترء علی القول بکون الصفات واجبة الوجود لذاتها بل یقال هی واجبة لا لغیرها بل لما لیس عینها ولا غیرها اعنی ذات اللہ تعالیٰ وتقدس ویکون هذا مراد من قال الواجب الوجود بذاته هو اللہ وصفاته یعنی انها واجبة لذات الواجب تعالیٰ وتقدس واما فی نفسها فهی ممکنة ولا استحالة فی قدم الممکن اذا کان قائما بذات القدیم واجبا له غیر منفصل عنه فلیس کل قدیم الٰها حتی یلزم من وجود القدماء وجود الالهة لکن ینبغی ان یقال ان اللہ تعالیٰ قدیم بذاته موصوف بصفاته ولا یطلق القول بالقدماء لئلا یذهب الوهم الی ان کلا منها قائم بذاته موصوف بصفات الالوهیة﴾۔

ترجمہ: اور معترض کے لئے گنجائش ہے کہ وہ تعدد اور تکثر کے تغایر بمعنی امکان انفکاک پر موقوف ہونے کا انکار کردے اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ مراتب اعداد مثلاً واحد، اثنین، ثلاثہ وغیرہ متعدد اور متکثر ہیں باوجود اس کے کہ ان میں سے بعض دوسرے بعض کا جزء ہیں اور جزء کل کا مغایر نہیں ہوتا نیز اہل سنت کی طرف سے صفات کے کثیر اور متعدد ہونے کے بارے میں نزاع کا تصور نہیں کیا جا سکتا خواہ وہ متغایر ہوں یا نہ ہوں لہذا مناسب یہ ہے کہ کہا جائے محال ذوات قدیمہ کا تعدد ہے نہ کہ ذات مع صفات کا اور یہ کہ صفات کو واجب الوجود لذاتہ

کہنے کی جرات نہ کی جائے بلکہ کہا جائے کہ صفات واجب (یعنی ثابت) ہیں اپنے غیر کے لئے نہیں بلکہ اس ذات کے لئے جو نہ ان صفات کا عین ہے اور نہ ان کا غیر ہے یعنی اللہ تعالیٰ کے لئے اور یہی مراد ہوگی ان لوگوں کی جنہوں نے یہ کہا کہ واجب الوجود لذاتہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں۔ یعنی صفات واجب یعنی ثابت ہیں واجب تعالیٰ کی ذات کے لئے۔ بہرحال اپنی ذات کے اعتبار سے تو وہ ممکن ہیں اور ممکن کے قدیم ہونے میں کوئی استحالہ نہیں۔ جب وہ قدیم ذات کے ساتھ قائم ہو اس کی وجہ سے واجب ہو اس سے منفصل نہ ہو اور ہر قدیم الٰہ نہیں ہے کہ بہت سے قدماء کے وجود سے بہت سے الٰہ کا وجود لازم آئے لیکن مناسب یہ ہے کہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے لحاظ سے قدیم ہے اپنی صفات کے ساتھ موصوف ہے اور قدماء کا قول نہ کیا جائے تاکہ اس بات کی طرف وہم نہ جائے کہ ان صفات میں سے ہر ایک قائم بالذات ہے صفت الوہیت کے ساتھ متصف ہے۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ نے معتزلہ کے اعتراض کا جواب لاھو ولاغیرہ سے دیا تھا جس کی تفصیل سے گذر چکی یہاں اسی جواب پر بحث کرتے ہوئے آپ فرماتے ہیں ولقائل ان یمنع الخ صفات کی نفی پر معتزلہ کے استدلال کا مذکورہ جواب جس کو شارح نے مصنف کے قول "ولاغیرہ" سے اخذ کیا تھا تعدد اور تغایر کے تغایر بمعنی امکان انفکاک پر مبنی تھا کہ صفات قدیمہ ذات واجب کا اسی طرح باہم ایک دوسرے کا غیر نہیں کہ ان کا دوسرے سے انفکاک ممکن ہو لہذا تعدد اور تغایر متحقق نہیں ہوگا اور صفات کے قدیم ہونے سے تعدد قدماء لازم نہیں آئے گا اب شارح فرماتے ہیں کہ فریق مخالف کو تعدد اور تغایر کے تغایر بمعنی امکان انفکاک پر موقوف ہونے کا انکار کرنے کی گنجائش ہے کیونکہ مراتب اعداد میں سے بعض دوسرے بعض کے لئے جزء ہیں اور جزء وکل کے درمیان مغایرت نہیں ہے مثلاً ایک اور دس کہ ان میں سے اول ثانی کے لئے جزء اور ثانی اس کے لئے کل ہے مگر ان دونوں میں مغایرت بمعنی امکان انفکاک نہیں ہے کیونکہ ایک کا جو کہ جزء ہے اپنے کل یعنی دس سے انفکاک ممکن نہیں ہے ورنہ دس دس نہیں رہے گا بلکہ دس نو ہو جائیگا اس کے باوجود ایک اور دس دونوں متعدد اور متغایر ہیں معلوم ہوا کہ تعدد اور تغایر تغایر بمعنی امکان انفکاک پر موقوف نہیں ہے۔

من الواحد الخ کہا جاتا ہے جو لوگ عدد کو کم منفصل قرار دیتے ہیں وہ واحد کو عدد ہی نہیں مانتے کیونکہ کم وہ عرض ہے جو بالذات قابل تقسیم ہو یعنی جس کیلئے اجزاء ہوں اور واحد ایسا ہے اس کے لئے اجزاء نہیں جن کی طرف اس کی تقسیم ہو سکے لہذا وہ عدد بھی نہیں ہوگا مگر جو لوگ عدد کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ جو شمار کیا جاسکے ان کے نزدیک واحد بھی عدد ہے شارحؒ کا کلام اسی مذہب پر مبنی ہے۔

وایضا لا ینحصر الخ یعنی اہل سنت میں سے بعض صفات حقیقیہ کی تعداد سات بتلاتے ہیں علم، حیات، ارادہ، قدرت، سمع، بصر، کلام اور بعض تکوین کو بھی صفت حقیقی قرار دیتے ہوئے آٹھ قرار دیتے ہیں اور بعض اس سے بھی زائد مانتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ صفات کے متعدد اور کثیر ہونے میں اہل سنت والجماعت کے درمیان کوئی نزاع نہیں ہے خواہ ان میں تغایر مانا جائے یا نہ لہذا صفات کو قدیم ماننے سے تعدد قدماء بہرحال لازم آئے گا۔

فالا ولی ان یقال الخ یعنی جب اہل السنت والجماعت کا صفات کے متعدد اور کثیر ہونے میں کوئی نزاع نہیں تو پھر معتزلہ کے استدلال کا وہ جواب نہ دیا جائے جو تعدد صفات کے انکار پر مبنی ہے بلکہ صفات قدیمہ کا تعدد اور تکثر تسلیم کیا جائے اور کہا جائے کہ صفات کو قدیم ماننے سے ایک ذات مع اس کی صفات کا تعدد لازم آتا ہے اور یہ محال نہیں ہے بلکہ محال تو ذوات قدیمہ کا تعدد ہے جو ہم پر لازم نہیں آرہا ہے کیونکہ ہم صفات کو معتزلہ کی طرح عین ذات نہیں کہتے کہ صفات قدیمہ کے متعدد اور کثیر ہونے سے ذوات قدیمہ کا تعدد اور تکثر لازم آئے۔ مصنفؒ کا اپنے قول "وھی لا ھو" سے عینیت کی نفی کر کے اسی جواب کی طرف اشارہ ہے۔

وان لا یجوز الخ اس کا عطف ان یقال پر ہے، معتزلہ نے اپنے استدلال میں کہا تھا کہ صفات کو قدیم ماننے کی صورت میں تعدد قدماء لازم آئے گا اور قدیم اور واجب کے درمیان ترادف کے قول کی بنیاد پر صفات واجب لذاتہ بھی ہوں گی تو تعدد واجب لذاتہ بھی لازم آئیگا جو توحید کے منافی ہے بعض لوگوں نے معتزلہ کے اس استدلال کا جواب صفات کا واجب لذاتہ ہونا تسلیم کر کے دیا ہے کہ صفات واجبہ کا تعدد محال نہیں، بلکہ ذوات واجبہ کا تعدد محال ہے۔ شارحؒ فرما رہے ہیں کہ توحید کے دلائل ذات اور صفات کی تفریق کے بغیر مطلقاً واجب الوجود کی وحدانیت پر دلالت کر رہے ہیں اس لئے صفات کو واجب الوجود

لذاتہ کہنے کی جرأت نہیں کرنی چاہئے اور یہ کہنا چاہئے کہ صفات واجب بمعنی ثابت ہیں اس ذات کے لئے جو عین صفت ہے اور نہ غیر صفات ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات کے لئے اور جن لوگوں نے صفات کو واجب الوجود لذاتہ کہا ان کی بھی یہی مراد ہے یعنی واجب بمعنی ثابت ہے اور لذاتہ کا مطلب لذات اللہ تعالیٰ ہے۔ رہی یہ بات کہ صفات نفس الامر کے اعتبار سے کیا ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ممکن ہیں باوجود یہ کہ قدیم ہیں کیونکہ وہ باری تعالیٰ کی قدیم ذات کے ساتھ قائم ہیں اور جب ممکن کسی قدیم ذات کیساتھ قائم ہو تو اس کے قدیم ہونے میں کوئی استحالہ نہیں اس تقریر کی رو سے مشہور کلیہ "کل ممکن حادث" میں ممکن سے وہ ممکن مراد ہوگا جو قدیم ذات کے ساتھ قائم نہ ہو۔

فلیس کل قدیم الٰہا الخ یہ شارحؒ کے قول ولا استحالۃ فی قدم الممکن پر تفریع ہے یعنی جب صفات قدیم ہونے کے باوجود ممکن ہیں تو ہر قدیم الٰہ نہیں ہو سکتا کہ تعدد صفات قدیمہ کے وجود سے تعدد الٰہ کا وجود لازم آئے کیونکہ الٰہ کا واجب الوجود ہونا ضروری ہے۔

لکن ینبغی الخ یعنی احتیاط کا تقاضہ یہ ہے کہ کہا جائے باری تعالیٰ اپنی صفات کے ساتھ قدیم ہیں یہ نہ کہا جائے کہ اس کی صفات قدیم ہیں تاکہ علمائے اسلام جو ہر قدیم کو الٰہ کہتے ہیں ان کو یہ وہم نہ ہو کہ ان صفات میں سے ہر صفت قائم بالذات اور صفت الوہیت کے ساتھ متصف ہے۔

﴿ولصعوبۃ ھذا المقام ذھبت المعتزلۃ والفلاسفۃ الیٰ نفی الصفات والکرامیۃ الیٰ نفی قدمھا والاشاعرۃ الیٰ نفی غیریتھا وعینیتھا﴾۔

ترجمہ: اور اس مقام کے دشوار ہونے کی وجہ سے ہی معتزلہ اور فلاسفہ صفات کی نفی کی طرف اور کرامیہ صفات کے قدیم ہونے کی نفی کی طرف اور اشاعرہ صفات کے غیر ذات اور عین ذات ہونے کی نفی کی طرف گئے۔

تشریح: شارحؒ کا مقصد اشارہ کرنا ہے اس مسئلے کی دشواری کی طرف۔ اللہ تعالیٰ کے لئے مذکورہ صفات کا اثبات اگرچہ عقل و نقل دونوں کے مطابق ہے مگر اس پر مختلف طریقوں سے اعتراضات وارد ہوتے ہیں چنانچہ ہر گروہ نے اپنی اپنی عقل کے حساب سے ان اعتراضات کو دفع کرنے کی کوشش کی اور لوگوں کے اذہان مختلف ہیں اس بنا پر صفات کے بارے میں مختلف مذاہب ہوگئے چنانچہ معتزلہ نے یہ

دیکھا کہ اگر صفات کو ثابت مانیں گے تو حادث ماننے کی صورت میں اللہ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام اور قدیم ہونے کی صورت میں تعدد قدماء لازم آئے گا۔ اور دونوں باتیں محال ہیں اس لئے وہ صفات کے ثبوت کا انکار کر بیٹھے اور کرامیہ نے صفات کو ثابت مانا مگر تعدد قدماء کے لزوم سے بچنے کے لئے ان صفات کے قدیم ہونے کا انکار کیا اور کہا کہ صفات حادث ہیں اور باری تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام جائز ہے۔ اور اشاعرہ نے سوچا کہ صفات کو حادث ماننے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آتا ہے اس لئے صفات کو قدیم کہا پھر جب ان پر تعدد قدماء اور غیر اللہ کے قدیم ہونے کے لزوم کا اعتراض وارد ہوا تو یہ کہا کہ یہ صفات قدیمہ نہ عین ذات واجب ہیں اور نہ غیر ذات واجب ہیں۔

﴿فإن قيل هذا في الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لأن المفهوم من الشيء إن لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره وإلا فعينه ولا يتصور بينهما واسطة قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر أي يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت أصلا فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بأن يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فإن ذات الله تعالى وصفاته أزلية والعدم على الأزلي محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه إذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده بخلاف الصفات المحدثة فإن قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فتكون غير الذات كذا ذكره المشايخ﴾۔

ترجمہ: پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ تو بظاہر ارتفاع نقیضین اور باطن میں اجتماع نقیضین ہے اس لئے کہ ایک شئی کا مفہوم اگر بعینہ دوسرے کا مفہوم نہیں ہے تو وہ اس کا غیر ہے ورنہ اس کا عین ہے اور دونوں کے درمیان واسطہ کا تصور نہیں کیا جا سکتا ہم جواب دیں گے کہ ہمارے مشائخ نے غیریت کی تفسیر دو موجود کے اس طرح ہونے کے ساتھ کی ہے کہ دونوں میں سے ایک کا تصور کیا جا سکے دوسرے کے عدم کے ساتھ۔ یعنی دونوں کے درمیان انفکاک ممکن ہو۔ اور عینیت کی

تفسیر دو چیزوں کا مفہوم بلا کسی تفاوت کے ایک ہونے کے ساتھ کی ہے۔ لہذا یہ دونوں نقیض نہیں ہوں گے بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ کا تصور کیا جا سکے گا۔ بایں طور کہ ایک شئی ایسی ہو کہ اس کا مفہوم بعینہ دوسرے کا مفہوم نہ ہو اور اس کے بغیر موجود بھی نہ ہو مثلاً جزء کا کل کے ساتھ اور صفت کا ذات کے ساتھ اور ایک صفت کا دوسری صفت کیساتھ (یہی معاملہ ہے) کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات ازلی ہیں اور ازلی پر عدم محال ہے اور واحد من العشرۃ کا بقاء بغیر عشرہ کے محال ہے اور عشرہ کا بقاء بغیر واحد کے محال ہے اس لئے کہ وہ عشرہ کا جزء ہے۔ لہذا عشرہ کا عدم اس کا عدم ہے اور عشرہ کا وجود اس کا وجود ہے برخلاف صفات حادثہ کے کہ ذات کا قیام بغیر اس صفت حادثہ کے متصور ہے لہذا وہ غیر ذات ہوں گی اسی طرح مشائخؒ نے ذکر کیا ہے۔

تشریح: فان قیل هذا الخ یہ مصنفؒ کے قول "وهی لاهو ولا غیره" پر ایک اعتراض ہے اور اعتراض کی بنیاد عینیت اور غیریت کے درمیان تناقض ہونے اور دونوں کے درمیان واسطہ نہ ہونے پر ہے حاصل اعتراض یہ ہے کہ عینیت اور غیریت ایک دوسرے کی نقیض ہیں کیونکہ دو چیزوں کے مفہوم کا ایک ہونا عینیت ہے اور دونوں کے مفہوم کا ایک نہ ہونا غیریت ہے ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں لہذا عینیت اور غیریت نقیضین ہوئے سو مصنفؒ کے ظاہر قول سے عینیت اور غیریت دونوں کی نفی ہوتی ہے یہ ارتفاع نقیضین ہے اور چونکہ نقیضین میں سے ایک کی نفی دوسرے کے ثبوت کو مستلزم ہوتی ہے اس بناء پر جب مصنفؒ نے کہا کہ صفات عین ذات نہیں اس سے معلوم ہوا کہ غیر ذات ہے پھر جب کہا کہ غیر ذات نہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ عین ذات ہیں لہذا عینیت اور غیریت دونوں کا ثبوت ہوا یہ اجتماع نقیضین ہے۔

لان المفهوم من الشئی الخ یہ اعتراض سابق کا جواب ہے جو عینیت اور غیریت کے درمیان تناقض نہ ہونے پر مبنی ہے حاصل جواب یہ ہے کہ عینیت اور غیریت ایک دوسرے کی نقیض نہیں ہیں لہذا دونوں کی نفی ارتفاع نقیضین نہیں کہلائے گی اور نہ ہر ایک کی نفی دوسرے کے ثبوت کو مستلزم ہوگی کہ اجتماع نقیضین لازم آئے اور دونوں کے درمیان تناقض نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ نقیضین کے درمیان واسطہ نہیں ہوتا اور عینیت اور غیریت کے درمیان واسطہ ہے کیونکہ مشائخ اشاعرہ نے عینیت کا تو وہی معنی ذکر کیا ہے

جو معترض نے بیان کیا ہے یعنی دو چیزوں کے مفہوم کا ایک ہونا۔ مگر غیریت کا دوسرا معنی ذکر کیا ہے وہ یہ
کہ دو چیزوں کے درمیان غیریت کا مطلب یہ ہے کہ ایک کے وجود کا دوسرے کے عدم کے ساتھ تصور ممکن
ہو یعنی دونوں میں سے ایک کا دوسرے سے انفکاک اور زوال ممکن ہو۔ غیریت کی اس تفسیر کی رو سے
عینیت اور غیریت نقیضین نہیں ہوں گے بلکہ ان دونوں کے درمیان واسطہ ہو سکتا ہے۔ مثلا دو چیزیں اس
طرح کی ہوں کہ ان کا مفہوم ایک نہ ہو اور ان دونوں میں سے ایک کا دوسرے کے بغیر وجود نہ ہو۔ تو اتحاد
فی المفہوم نہ ہونے کے سبب ان دونوں کے درمیان عینیت نہ ہوگی اور ایک دوسرے سے زوال وانفکاک
نہ ہونے کے سبب غیریت بھی نہ ہوگی۔ مثلا باری تعالی کی ذات اور اس کی صفات ہیں کہ دونوں کا مفہوم
ایک نہ ہونے کی وجہ سے عینیت نہیں اور چونکہ دونوں ازلی ہیں عدم اور زوال دونوں کا محال ہے۔ لہذا ایک
کا دوسرے سے زوال ممکن نہ ہونے کے سبب غیریت بھی نہیں لہذا صفت نہ عین ذات ہے نہ غیر ذات
ہیں۔ اسی طرح صفات باری میں سے ایک صفت کا دوسری صفت کے ساتھ معاملہ ہے کہ دونوں کا مفہوم
ایک نہیں اور ازلی ہونے کے سبب ایک کا دوسرے سے زوال ممکن نہیں لہذا کوئی صفت دوسری صفت کی
عین ہوگی نہ غیر ہوگی۔ اسی طرح جزء اور کل کا معاملہ ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک نہیں لہذا دونوں کے
درمیان عینیت نہ ہوگی اور ایک دوسرے کے بغیر وجود نہیں ہو سکتا لہذا غیریت بھی نہیں ہوگی اور دونوں کا
مفہوم ایک نہ ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ جزء کا مفہوم یہ ہے کہ جس سے کوئی چیز مرکب ہو اور کل کا مفہوم یہ ہے
کہ جو دوسری چیزوں سے مرکب ہو۔ اور ایک کا دوسرے سے زوال وانفکاک ممکن نہ ہونے کی مثال واحد
من العشرہ اور عشرہ ہے کہ واحد جزء ہے عشرہ کا اور عشرہ اس کے لئے کل ہے اور واحد من العشرہ یعنی واحد
کا جو عشرہ کا جزء ہے عشرہ کے بغیر وجود محال ہے کیونکہ اگر عشرہ نہ رہے بلکہ اس میں سے مثلا تین کم ہو
جانے کی وجہ سے سبعہ رہ جائے اگرچہ اس میں بھی واحد موجود ہے مگر یہ واحد من العشرہ یعنی وہ واحد نہیں
ہے جو عشرہ کا جزء تھا بلکہ یہ واحد من السبعہ کہلائے گا اسی طرح عشرہ جو کہ کل ہے اس کا وجود واحد من
العشرہ کے بغیر نہیں ہو سکتا کیونکہ واحد کے زوال وانفکاک سے عشرہ نہیں رہے گا بلکہ تسعہ رہ جائے گا۔ اسی
طرح ہر جزء اور کل کا یہی حال ہے کہ ایک کا دوسرے سے زوال وانفکاک ممکن نہ ہونے کی وجہ سے ان
کے درمیان غیریت نہیں۔ جس طرح دونوں کا مفہوم ایک نہ ہونے کی وجہ سے عینیت نہیں ہے۔

بخلاف الصفات المحدثۃ الخ اور جس ذات اور کل صفات کے درمیان غیریت بمعنی امکان انفکاک کی نفی کی گئی تھی اس ذات سے ذات واجب اور ان کی صفت سے صفات واجب مراد ہیں برخلاف ہماری ذات اور ہماری صفات کے کہ یہ چونکہ حادث ہیں ان پر زوال اور عدم طاری ہوتا ہے مثلاً آج ہم صحت کے ساتھ متصف ہیں کل کو یہ صفت باقی نہیں رہتی ہم سے اس کا زوال اور انفکاک ہو جاتا ہے ہم بیمار ہو جاتے ہیں اس کے باوجود ہماری ذات موجود رہتی ہے اور جب صفات حادثہ کا اپنے موصوف ذات سے زوال اور انفکاک ممکن ہے تو یہ صفات حادثہ اپنے موصوف کا غیر ہوں گی۔

فان قیل فالذات بدون تلک الصفۃ المعینۃ الخ معین کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ مطلق صفت کے بغیر ذات کا وجود محال ہے اس لئے کہ مطلق صفت کا ایک فرد خود وجود بھی ہے تو مطلق صفت کے بغیر موجود ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ وجود کے بغیر بھی موجود ہو اور یہ بداہۃً باطل ہے۔

﴿وفیہ نظر لانہم ان ارادوا بہ صحۃ الانفکاک من الجانبین انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا یتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالۃ عدمہ، ولا وجود العرض کالسواد مثلا بدون المحل وہو ظاہر مع القطع بالمغایرۃ اتفاقاً وان اکتفوا بجانب واحد لزمت المغایرۃ بین الجزء والکل وکذا بین الذات والصفۃ للقطع بجواز وجود الجزء بدون الکل والذات بدون الصفۃ وما ذکر من استحالۃ بقاء الواحد بدون العشرۃ ظاہر الفساد﴾۔

ترجمہ: اور اس میں اشکال ہے اس لئے کہ اگر انہوں نے (غیریت کی تعریف میں) امکان انفکاک سے جانبین سے انفکاک کا ممکن ہونا مراد لیا ہے تو یہ تعریف عالم اور صانع عالم کی وجہ سے اور عرض و محل کی وجہ سے ٹوٹ جاتی ہے کیونکہ صانع کا عدم محال ہونے کی وجہ سے صانع کے عدم کے ساتھ عالم کے وجود کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ اور نہ ہی عرض مثلاً سواد کے وجود کا بغیر محل کے (تصور کیا جا سکتا ہے) اور یہ ظاہر ہے باوجود یہ کہ بالاتفاق مغایرت قطعی ہے اور اگر ایک ہی جانب سے کافی سمجھیں تو جزء اور کل اسی طرح ذات اور صفت کے درمیان مغایرت لازم آئے گی۔ جزء کے بغیر کل کے اور ذات کے بغیر صفت کے پائے جانے کا امکان قطعی ہونے کی وجہ

سے اور بغیر عشرہ کے واحد کے بقاء کا محال ہونا جو ذکر کیا گیا ہے اس کا فساد ظاہر ہے۔

تشریح: یہاں سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اشاعرہ نے غیریت کی جو تفسیر کی ہے وہ معتزلہ کے نزدیک محل نظر ہے۔ معتزلہ کی طرف سے اس پر اعتراض وارد ہے کہ آپ نے غیریت کی تفسیر جو انفکاک سے کی ہے تو آپ کی مراد انفکاک من الجانبین ہے۔ (۲) یا جانب واحد سے انفکاک کافی ہے؟ اگر آپ کہیں کہ ہماری مراد انفکاک سے انفکاک من الجانبین ہے تو پھر جہاں جانبین سے انفکاک نہ ہو وہاں غیریت نہیں ہونی چاہئے جیسے عالم اور صانع عالم کہ صانع کا عالم سے انفکاک درست ہے اور عالم کا صانع سے انفکاک درست ہے اور عالم کا صانع سے انفکاک محال ہے۔ اسی طرح محل کا عرض سے انفکاک درست ہے مگر عرض کا محل سے درست نہیں جب آپ جانبین مراد لیتے ہو تو پھر مذکورہ دونوں مثالوں میں غیریت نہیں ہونی چاہئے۔

اور اگر مراد غیریت سے یہ ہے کہ انفکاک من جانب واحد ہو تو پھر آپ کو کل اور جز اور اسی طرح ذات اور صفت کے درمیان مغایرت ثابت کرنی چاہئے تھی حالانکہ آپ یہاں مغایرت ثابت نہیں کرتے کیونکہ کل بغیر جز کے نہیں پایا جاتا مگر جز تو بغیر کل کے پایا جاتا ہے تو انفکاک من جانب واحد پایا اور اس کو آپ مغایرت کے لئے کافی سمجھتے ہیں لہذا ان کے درمیان مغایرت ثابت کرلو۔ ایسے ہی ذات اور صفات کے درمیان کہ ذات بغیر صفات کے پائی جاسکتی ہے مگر صفات بغیر ذات کے نہیں پائی جاسکتی تو انفکاک من جانب واحد آیا لہذا ان دونوں کے درمیان مغایرت کو ثابت کرلو۔

وما ذکر الخ یہاں شارح نے فرمایا کہ جزء کا وجود بغیر کل کے ممکن ہے اور ماسبق میں جزء اور کل کے درمیان غیریت بمعنی امکان انفکاک نہ ہونے کی مثال میں کہا تھا کہ جس طرح عشرہ کا بقاء بغیر واحد کے محال ہے اسی طرح واحد من العشرہ کا بقاء بغیر عشرہ کے محال ہے۔ شارح اس کو رد کر رہے ہیں کہ واحد من العشرہ کا بقاء بغیر عشرہ کے محال ہونا فاسد ہے کیونکہ اگر عشرہ نہ رہے مثلاً تسعہ ہی رہ جائے تو تسعہ میں بھی واحد موجود ہے۔

﴿ولا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء

مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحداً من العشرة والحاصل ان وصف الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب اثبات البعض الآخر فعلم انهم يريدوا هذا المعنى مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل و لو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين كالاب والابن والاخوين وكالعلة والمعلول بل بين الغيرين لان الغيرية من الاسماء الاضافية ولا قائل بذالك ﴾ ـ

ترجمہ: اور یہ نہ کہا جائے کہ مراد دونوں میں سے ہر ایک کے وجود کے تصور کا ممکن ہونا ہے دوسرے کے عدم کے ساتھ اگرچہ (دوسرے کا عدم) فرضی ہو اگرچہ (مفروض) محال ہو اور عالم کے وجود کا تصور کر لیا جاتا ہے۔ پھر دلیل سے عالم کے ثبوت کا مطالبہ کیا جاتا ہے برخلاف جزء اور کل کے کہ جس طرح عشرہ کا بغیر واحد کے وجود محال ہے اسی طرح واحد من العشرہ کا عشرہ کے بغیر وجود محال ہے۔ اس لئے کہ اگر اس کا وجود ہوگا تو وہ واحد من العشرہ نہیں ہوگا اور حاصل یہ ہے کہ وصف اضافت معتبر ہے اور اس صورت میں انفکاک کا محال ہونا ظاہر ہے اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ مشائخ نے اس بنیاد پر کہ صفات کے عدم کا ان کے ازلی ہونے کے سبب تصور نہیں کیا جا سکتا صفات کے درمیان مغایرت نہ ہونے کی صراحت کی ہے باوجود اس بات کے یقینی ہونے کے کہ بعض صفات مثلاً علم کے وجود کا تصور کیا جاتا ہے پھر دوسری کسی صفت کے اثبات کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ انہوں نے اس معنی کا ارادہ نہیں کیا ہے علاوہ اس کے یہ بات عرض اور محل میں درست نہیں رہتی اور اگر وصف اضافت کا اعتبار کیا جائے تو ہر دو اضافی چیزوں مثلاً اب اور ابن اور اخوین اور جیسے علت و معلول بلکہ غیرین کے درمیان بھی مغایرت نہ ہونی لازم آئے گی۔ اس لئے کہ غیریت اسماء اضافیہ میں سے ہے اور اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

تشریح: معتزلہ کا ما سبق میں جو اعتراض گزر چکا تھا کہ آپ کی مراد یا تو انفکاک من الجانبین ہے یا انفکاک من جانب واحد جبکہ دونوں باطل ہیں۔ اشاعرہ نے جواب دیا کہ ہمارا مقصد ان دونوں میں سے کوئی بھی نہیں بلکہ ہم تو یوں کہتے ہیں کہ غیریت کا مطلب یہ ہے کہ دو چیزیں ایسی ہوں کہ ان میں سے ایک کا تصور دوسرے کے بغیر ممکن ہو خواہ نفس الامر میں ان میں انفکاک نہ ہو لیکن تصور ایک کا دوسرے کے بغیر ہو جائے تو پھر اعتراض وارد نہ ہوگا کیونکہ عالم اگرچہ نفس الامر میں صانع عالم سے منفک نہیں ہے لیکن بغیر صانع کے عالم کا تصور ہو سکتا ہے اور بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ عالم کا تصور ہمارے ذہن میں ہوتا ہے اور صانع کا نہیں ہوتا اور اگر عالم کے تصور سے صانع کا تصور بھی لازم ہوتا تو پھر صانع عالم کے وجود پر دلائل پیش کرنا فضول ہوتا حالانکہ اس کے اثبات پر دلائل پیش کیے جاتے ہیں لہذا عالم اور صانع کے درمیان مغایرت ثابت ہوگی۔

اعتراض وارد ہے کہ اگر یہی بات ہے تو دس میں سے ایک کا تصور بھی بغیر دس کے ہو سکتا ہے اور واحد کے تصور کے بعد دس کو دلیل سے طلب کیا جا سکتا ہے تو پھر واحد اور دس کو بھی غیر کہو حالانکہ آپ ان میں مغایرت کے قائل نہیں؟ جواب یہ ہے کہ دس میں سے ایک کا تصور بھی بغیر دس کے نہیں ہو سکتا اور دس کا تصور بھی ایک کے بغیر نہیں ہو سکتا کیونکہ یہاں پر وصف اضافت معتبر ہے یعنی وہ ایک جو دس میں ہے اور وہ دس جو کہ ایک بھی اس کا جز ہے لہذا اس تقریر سے معلوم ہوا کہ جز اور کل کے درمیان اور عالم اور صانع کے درمیان مغایرت ہے۔

لانا نقول قد صرحوا الخ شارح فرماتے ہیں کہ یہ جواب غلط ہے اس پر تین اعتراضات وارد ہیں۔ (۱) اس جواب کی صورت میں مشائخ کے قول کی غلط ترجمانی ہوگی کیونکہ مشائخ اشاعرہ اس بات پر متفق ہیں کہ صفات باری آپس میں متغایر نہیں اس لئے کہ سب ازلی ہیں اور غیریت کی اس تفسیر سے مغایرت لازم آتی ہے۔

(۲) اور اگر غیریت کی یہی تفسیر لیا جائے تو عرض جزئی اور محل جزئی میں مغایرت نہ ہونی چاہیے کیونکہ کسی عرض جزئی کا تصور بغیر محل جزئی کے نہیں ہو سکتا تو غیریت نہ ہوئی حالانکہ عرض اور محل بالاتفاق متغایر ہیں۔ معلوم ہوا کہ یہ تفسیر غلط ہے۔

(۳) اگر اضافت کا اعتبار کیا جائے جیسے واحد من العشرہ تو اس میں دو خرابیاں لازم آتی ہیں پہلی خرابی یہ ہے کہ ہر دو متضائفین کے درمیان مغایرت نہ ہو کیونکہ ایک کا تصور دوسرے کے بغیر ممکن نہیں جیسے اب اور ابن یا جیسے علت اور معلول کہ ان سب کے درمیان علاقہ تضائف ہے حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں بہرحال اس تفصیل سے معلوم ہو گیا کہ اگر غیریت کی مذکورہ تعریف کی جائے تو اس سے یہ تمام خرابیاں لازم آتی ہیں لہذا یہ باطل ہے۔

﴿فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم انها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد كما في قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد قلنا هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد﴾۔

ترجمہ: پھر اگر کہا جائے کہ ایسا کیوں نہیں ہو سکتا کہ "لا هو ولا غيره" سے مشائخ کی مراد یہ ہو کہ وہ صفات مفہوم کے اعتبار سے عین ذات نہیں ہیں اور وجود خارجی کے اعتبار سے غیر ذات نہیں اس لئے کہ دونوں کے درمیان وجود کے اعتبار سے اتحاد شرط ہے تاکہ حمل درست ہو اور مفہوم کے اعتبار سے تغایر تاکہ حمل مفید ہو جیسا کہ ہمارے قول "الانسان کاتب" میں برخلاف ہمارے قول "الانسان حجر" کے کہ وہ صحیح نہیں اور (برخلاف) ہمارے قول "الانسان انسان" کے کہ وہ مفید نہیں ہم کہیں گے کہ یہ بات عالم قادر جیسے الفاظ میں ذات کے مقابلہ میں درست ہے جبکہ علم وقدرت جیسی چیزوں میں درست نہیں ہے حالانکہ کلام انہی بارے میں ہے اور نہ اجزاء غیر محمول مثلا واحد من العشرہ اور ید زید میں درست ہو گی۔

تشریح: فان قیل الخ یہاں سے شارح کا مقصود اشاعرہ کی طرف سے غیریت کی ایک عمدہ توجیہ پیش کرنا ہے اور ساتھ ساتھ اجزاء محمولہ اور غیر محمولہ کی طرف اشارہ کرنا ہے۔ صاحب مواقف نے اشاعرہ کے قول "لا هو ولا غيره" کی ایک ایسی توجیہ ذکر کی ہے جس سے ارتفاع نقیضین اور اجتماع نقیضین کے

لزوم کا اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ انہوں نے مواقف میں جو کچھ کہا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ صفات ذات پر محمول ہوتی ہیں اور ذات ان کے لئے موضوع ہوتی ہے اور موضوع اور محمول کے درمیان وجود خارجی کے اعتبار سے اتحاد یعنی خارج میں دونوں کا ایک ہی مصداق ہونا ضروری ہے تاکہ حمل درست ہو اور مفہوم کے اعتبار سے دونوں کا متغایر ہونا ضروری ہے تاکہ حمل مفید ہو۔ جیسے الانسان کاتب کہ موضوع اور محمول وجود خارجی میں متحد ہیں خارج میں جو ذات انسان کا مصداق ہے وہی کاتب کا مصداق ہے مگر مفہوم لغوی کے اعتبار سے دونوں میں تغایر ہے۔ برخلاف "الانسان حجر" کہ موضوع اور محمول کے درمیان وجود خارجی کے اعتبار سے اتحاد نہ ہونے کی وجہ سے یہ حمل درست ہی نہیں اور برخلاف "الانسان انسان" کے کہ موضوع اور محمول کے درمیان مفہوم کے اعتبار سے مغایرت نہ ہونے کی وجہ سے یہ حمل مفید نہیں کیونکہ حمل کے مفید ہونے کا مطلب یہ ہے کہ لفظ موضوع سے جو معنی سمجھ میں آتا ہے لفظ محمول سے اس سے زائد کوئی بات معلوم ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے تو صاحب مواقف کا یہ کہنا ہے کہ جب صفات اپنے موصوف ذات پر محمول ہوتی ہیں اور محمول اپنے موضوع کا وجود خارجی میں عین اور مفہوم میں اس کا غیر ہوتا ہے تو کیا کیوں نہیں ہوسکتا کہ اشاعرہ کی مراد " لاھو ولا غیرہ " سے یہ ہو کہ صفات مفہوم کے اعتبار سے عین ذات نہیں بلکہ غیر ہیں اور وجود خارجی کے اعتبار سے غیر ذات نہیں بلکہ عین ہیں جس طرح ہر محمول اپنے موضوع کے مقابلہ میں اسی طرح ہوتا ہے۔ اس صورت میں عینیت اور غیریت کی جہتیں بدل جانے کی وجہ سے نہ ارتفاع نقیضین لازم آئے گا اور نہ اجتماع نقیضین۔

قلنا الخ یہ لم لا یجوز کا جواب ہے حاصل یہ ہے کہ علم، قدرت، سمع وبصر وغیرہ صفات ہیں جو ذات پر محمول نہیں ہوتی، چنانچہ اللّٰہ علم یا اللّٰہ قدرۃ نہیں کہا جاتا بلکہ ذات واجب پر محمول اسماء صفات عالم، قادر، سمیع وبصیر وغیرہ ہوتے ہیں، جو صفات سے مشتق ہیں لہذا مذکورہ توجیہ اسماء صفات عالم قادر وغیرہ کے بارے میں تو درست ہوگی صفات مثلا علم وقدرت وغیرہ کے بارے میں یہ توجیہ درست نہیں ہوگی حالانکہ اشاعرہ کا قول "ھی لا ھو ولا غیرہ" صفات کے بارے میں ہے نہ کہ اسماء صفات کے بارے میں۔

ولا الی الاجزاء الغیر المحمولۃ الخ اجزاء غیر محمولہ مثلا واحد من العشرۃ اپنے کل یعنی عشرہ پر

اور ید زید اپنے کل یعنی زید پر محمول نہیں ہوتا یہی واحد من العشرۃ اور اس کے کل عشرہ کے درمیان اسی طرح ید زید اور اس کے کل زید کے درمیان نہ عینیت ہے اور نہ غیریت ہے ہاں کے باوجود ان دونوں پر لاھو بحسب المفہوم ولا غیرہ بحسب الوجود صادق نہیں ہے۔

واضح رہے کہ مرکبات کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) وضعیہ۔ (۲) خارجیہ۔ مرکبات وضعیہ کے اجزاء کا کل پر بھی حمل جائز ہے اور آپس میں اجزاء کے اندر بھی حمل جائز ہے جیسے الانسان ناطق یا الانسان حیوان۔ ان کو اجزاء محمولہ کہتے ہیں مرکبات خارجیہ میں نہ تو کل کا جزء پر حمل جائز ہے اور نہ اجزاء میں سے بعض کا بعض پر حمل جائز ہے لہذا نہیں کہہ سکتے کہ چھت مکان ہے یا لوہ کرہ ہے۔ ان کو اجزاء غیر محمول کہتے ہیں۔

اب سمجھئے کہ ایک کا دس پر اور دس کا ایک پر حمل درست نہیں لہذا نہیں کہہ سکتے کہ ایک دس ہے یا دس ایک ہے کیونکہ یہ موجودات وضعیہ میں سے نہیں ہے۔

﴿وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد خالف في ذالك جميع المعتزلة وعد ذالك من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد مع اغياره فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لانه من العشرة وان تكون العشرة بدونه وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلامه ولا يخفى مافيه

ترجمہ: اور تبصرہ میں مذکور ہے کہ واحد من العشرہ اور ید زید کا اس کا غیر ہونا ایسی بات ہے جس کا جعفر بن حارث کے علاوہ متکلمین میں کوئی بھی قائل نہیں ہے اور اس مسئلہ میں اس نے تمام معتزلہ کی مخالفت کی ہے اور یہ بات اس کی دیگر جاہلانہ باتوں میں سے شمار کی گئی ہے اور یہ اس لئے کہ عشرہ تمام افراد دس کا مجموعی نام ہے ہر فرد کو اس کے علاوہ افراد کے ساتھ شامل ہے۔ پس اگر واحد عشرہ کا غیر ہوگا۔ اس لئے کہ وہ عشرہ میں سے ہے اور یہ (لازم آئے گا) کہ عشرہ بغیر واحد کے موجود ہو۔ اور اسی طرح اگر ید زید کا غیر ہوگا تو اپنا ہی غیر ہوگا۔ یہ صاحب تبصرہ کی بات تھی اور اس کے اندر جو ضعف ہے وہ مخفی نہیں ہے۔

تشریح: **وذکر فی المحصلة الخ** یہاں سے شارح کا مقصود اپنی بات پر شیخ ابوالمعین (۱) کے قول سے سند پیش کرنا ہے اور پھر آخر میں **ولا یخفی ما فیہ** سے اس پر اعتراض نقل کرنا ہے۔ ابھی ماسبق میں کہا تھا کہ اجزاء غیر محمولہ نہ تو کل کا عین ہیں اور نہ ان کا غیر ہیں اس کے باوجود صاحب مواقف کی توجیہ **لا ہو بحسب المفہوم ولا غیرہ بحسب الوجود** صادق نہیں ہے اور اب اجزاء غیر محمولہ کا اپنے کل کا غیر نہ ہونے پر شیخ ابوالمعین کے قول سے سند پیش کر رہے ہیں شیخ ابوالمعین نے اپنی کتاب تبصرہ میں ذکر کیا ہے کہ واحد من العشرة کا عشرہ کے غیر ہونے کا اور ید زید کے زید کے غیر ہونے کا متکلمین میں سے کوئی بھی قائل نہیں ہے حتی کہ معتزلہ بھی اس کے قائل نہیں صرف جعفر بن حارث معتزلی اس کا قائل ہے جس پر تمام معتزلہ نے اس کی مذمت کی ہے اور اس کی اس بات کو اس کی جہالت پر محمول کیا ہے اس لئے کہ عشرہ ان تمام افراد اور اکائیوں کے مجموعہ کا نام ہے جن سے وہ مرکب ہے اور ہر اکائی کو باقی اکائیوں کیساتھ شامل ہے لہذا ہر اکائی پر صادق آئے گا کہ وہ باقی نو اکائیوں کے ساتھ مل کر عشرہ ہے پس اگر واحد من العشرة عشرہ کا غیر ہوگا تو چونکہ اس عشرہ میں خود بھی داخل ہے اس لئے اپنا بھی غیر ہوگا، نیز جب واحد اور عشرہ میں مغایرت ہوگی درانحالیکہ شی اپنی مغایر کے بغیر پائی جاتی ہے تو عشرہ کا بدوں واحد کے پایا جانا لازم آئے گا۔ اسی طرح اگر ید زید غیر زید ہوگا تو اپنا بھی غیر ہونا لازم آئے گا کیونکہ زید میں وہ بھی داخل ہے اور **مغایرة الشئی لنفسہ** باطل ہے۔

ولا یخفی ما فیہ الخ کیونکہ شی کا کسی چیز میں داخل ہونا عدم مغایرت پر دلالت نہیں کرتا نیز عشرہ تمام آحاد کے مجموعہ کا نام ہے ہر واحد کو عشرہ نہیں کہیں گے۔ **لا یخفی** کے ذریعے شارح اس بات کی ضعف کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔

---

(۱) آپ کا نام سیف الحق اور کنیت ابوالمعین ہے۔ نسف کے علاقے سے تعلق رکھنے کی وجہ سے نسفی کہلاتے ہیں۔ آپ کے کتاب کا نام تبصرۃ الادلۃ ہے۔

﴿وهي اي صفاته الازلية العلم وهي صفة ازلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها والقدرة وهي صفة ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها والحيٰوة وهي صفة ازلية توجب صحة العلم والقوة وهي بمعنى القدرة والسمع وهي صفة تتعلق بالمسموعات والبصر وهي صفة تتعلق بالمبصرات فتدرك بهما ادراكا تاما لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على طريق تأثر حاسة ووصول هواء ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها صفات قديمة لها تعلقات بالحوادث﴾۔

ترجمہ: اور وہ یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات ازلیہ (ایک تو) علم ہے اور وہ ایک ایسی ازلی صفت ہے جس سے معلومات منکشف ہوتی ہیں ان کے ساتھ اس صفت کا تعلق قائم ہونے کے وقت، اور (دوسری صفت) قدرت ہے اور وہ ایک ایسی ازلی صفت ہے جو مقدورات میں موثر ہوتی ہے ان (مقدورات) کیساتھ اس (صفت) کا تعلق قائم ہونے کے وقت اور (تیسری صفت) حیوۃ ہے اور وہ ایک ایسی ازلی صفت ہے جو علم کی صحت اور امکان کا باعث ہوتی ہے اور قوت ہے یہ قدرت ہی کے معنی میں ہے اور (چوتھی صفت) سمع ہے وہ ایسی صفت ہے جس کا تعلق مسموعات کے ساتھ ہے اور (پانچویں صفت) بصر ہے اور وہ ایسی صفت ہے جس کا تعلق مبصرات کے ساتھ ہوتا ہے، پس ان دونوں (قوتوں) کے ذریعے انکشاف تام ہوتا ہے نہ خیال اور وہم کے طریقہ پر اور نہ حاسہ بصر کے متاثر ہونے اور نہ (حاسہ سمع میں) ہوا پہنچنے کے واسطے سے اور ان دونوں (قوتوں) کے قدیم ہونے سے مسموعات اور مبصرات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا اس لئے کہ یہ سب قدیم صفات ہیں حوادث کے ساتھ ان کے تعلقات حادث ہیں۔

تشریح: وهي العلم اب تک صرف اتنی بات معلوم ہوئی کہ اللہ تعالیٰ کی بہت ساری صفات ہیں اب ان کی تفصیل بیان کی جارہی ہے۔ اشاعرہ کے نزدیک باری تعالیٰ کی صفات حقیقیہ سات ہیں علم حیات قدرت سمع بصر ارادہ کلام اور ماتریدیہ کے نزدیک صفات حقیقیہ کی تعداد آٹھ ہے جن میں سات تو وہی مذکورہ صفات ہیں اور آٹھویں صفت تکوین ہے مصنفؒ ماتریدی ہیں اس لئے انہوں نے صفات کی تعداد

مفصلاً بیان کی ہے۔ ان صفات یا آٹھ کا نام صفات ذاتیہ ہے ان کے علاوہ کو صفات افعال کہا جاتا ہے۔ اشاعرہ کا کہنا ہے کہ تکوین مستقل صفت نہیں جبکہ ماتریدیہ صفت تکوین کو مستقل صفت مانتے ہیں۔
ھی کے بعد صفاته الازلية نقل کر کے مرتبۃً بتانا چاہتے ہیں جس کا تذکرہ ولہ صفات ازلیۃ میں گزر چکا ہے۔

وھی صفۃ الخ ازلیت کی قید بتا رہی ہے کہ یہ تعریف مطلق علم کی نہیں بلکہ علم الٰہی کی تعریف ہے۔ تعریف کا حاصل یہ ہے کہ علم الٰہی سے مراد اللہ تعالیٰ کی ایک ایسی ازلی صفت ہے جس کا معلوم ہو سکنے والی اشیاء کیساتھ تعلق قائم ہونے کے وقت وہ اشیاء منکشف اور معلوم ہو جاتی ہیں۔

تنکشف المعلومات الخ معلومات سے مراد وہ اشیاء ہیں جن کے اندر معلوم بننے کی استعداد ہے جو معلوم ہو سکتی ہیں گویا انہیں مجازاً اسی وجہ میں معلوم کہا لہذا یہ اشکال وارد نہیں ہوگا کہ انکشاف کسی چیز کے معلوم ہونے ہی کا نام ہے اس بناء پر معلومات کی طرف انکشاف کی نسبت تحصیل حاصل ہے۔ علم کے ازلی ہونے پر یہ اشکال وارد کیا جاتا ہے کہ ازل میں اگر علم الٰہی اس بات سے متعلق تھا کہ زید گھر میں ہے تو یہ خلاف واقع ہونے کی وجہ سے جہل ہوگا کیونکہ ازل میں نہ زید کا وجود تھا نہ گھر کا اور اگر علم الٰہی کا تعلق اس بات سے تھا کہ زید داخل ہوگا تو زید کے داخل ہونے کے بعد علم الٰہی اس بات سے متعلق ہوگا کہ زید داخل ہے اور اس کے گھر سے نکل جانے کے بعد اس بات سے متعلق ہوگا کہ زید گھر میں داخل تھا لہذا علم الٰہی میں تغیر لازم آیا اور تغیر حدوث کو مستلزم ہے جو ازلیت کے منافی ہے جواب اس اشکال کا یہ ہے کہ یہ تغیر تعلق میں ہوا کہ کبھی دخول استقبالی کے ساتھ کبھی دخول حالی اور کبھی دخول ماضی کے ساتھ ہوا اور تعلقات کا تغیر صفت متعلقہ کے تغیر کو مستلزم نہیں مثلاً آئینہ کا تعلق کبھی سامنے والے انسان سے ہوتا ہے اس وقت انسان کی صورت کا عکس آئینہ میں نظر آتا ہے اور کبھی اس کا تعلق سامنے گزرنے والے گھوڑے سے ہوتا ہے اس گھوڑے کی صورت آئینہ میں منعکس ہوتی ہے تو آئینہ کے تعلق میں تغیر ہوا مگر خود آئینہ میں کوئی تغیر نہیں۔ یا جب انسان کسی کھمبے کے ارد گرد گھومتا ہے تو کبھی وہ کھمبے کی سمت میں ہوتا ہے اور کبھی دوسری سمت میں تو یہ جہت اور سمت کا بدلنا گھومنے والے کے اعتبار سے ہے جبکہ کھمبا اپنی جگہ قائم ہے۔

صفت علم کے بارے میں حکماء اور علماء کے اقوال نقل کیے جا رہے ہیں۔ (۱) ارسطو نے کہا کہ علم ذی

صورت کا نام ہے جو ذات باری تعالیٰ میں مرتسم اور منقوش ہے ان نقوش کا نام علم ہے اور نقوش کی کثرت سے باری تعالیٰ جو کہ واحد حقیقی ہے میں کثرت کا لزوم نہ ہوگا کہ وہ نقوش وجود میں متاخر ہیں اور ذات باری کے ساتھ لازم اور ملزوم ہیں۔

(۲) شیخ شہاب الدین سہروردی رحمہ اللہ کے نزدیک علم ذات باری تعالیٰ اور معلومات کے درمیان نسبت کا نام ہے جو نسبت انتہائی واضح اور منکشف ہوتی ہے۔

(۳) افلاطون کے نزدیک علم ان نقوش اور تصاویر کا نام ہے جو ذات باری کے ساتھ قائم ہیں۔

وھی صفة ازلیة تؤثر الخ یہ صفت قدرت کی تعریف ہے اشاعرہ جو تکوین کے مستقل صفت ہونے کی نفی کر کے صفات حقیقیہ کی تعداد سات بتلاتے ہیں وہ تکوین کا مرجع قدرت ہی کو قرار دیتے ہیں یعنی تکوین کوئی مستقل صفت نہیں بلکہ قدرت کا کسی چیز کے ایجاد کے ساتھ تعلق ہی تکوین کہلاتا ہے۔ گویا قدرت ہی شئی کے وجود میں مؤثر ہے اس کے برخلاف ماتریدیہ کہتے ہیں کہ قدرت صفت مصححہ ہے یعنی قدرت اللہ تعالیٰ سے شئی کے صدور کو ممکن بنانے والی ہے۔ اور ارادہ صفت مرجحہ ہے جو شئی کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح دیتی ہے اور تکوین صفت موثرہ ہے اس کے تعلق سے شئی وجود میں آجاتی ہے لیکن مصنف باوجود اس کے کہ وہ ماتریدی ہیں قدرت کی تعریف میں ان کا قول "تؤثر فی المقدورات" بظاہر اشاعرہ کے مذہب پر مبنی ہے جو قدرت کو صفت موثرہ قرار دیتے ہیں اِلا یہ کہ کہا جائے کہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ قدرت شئی کو واجب تعالیٰ سے ممکن الصدور بنانے میں موثر ہے اس صورت میں قدرت صفت مصححہ ہی ہوگی۔ والقوة الخ قوت اور قدرت دونوں مترادف ہیں۔ قدرت کے بعد قوت ذکر کرنے میں ایک تو ترادف کی طرف اشارہ مقصود ہے اور دوسرا فائدہ اس سے یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے قوی کا استعمال صحیح ہے۔ قرآن پاک میں مستعمل ہے وھو القوی العزیز۔

لا علی سبیل التخیل الخ یہ سمع اور بصر کی تعریف کا تتمہ ہے تاکہ مخلوقات کی صفت سمع اور بصر سے ممتاز ہو جائے خزانہ خیال میں جمع شدہ صورتوں کا ادراک تخیل کہلاتا ہے اور محسوسات میں پائی جانے والی غیر محسوس معانی اور کیفیات کا ادراک توہم کہلاتا ہے۔

ولا علی تاثر حاسة الخ اس سے ایک شبہ کا ازالہ مقصود ہے وہ یہ کہ سمع اور بصر سے ادراک اس

وقت حاصل ہوگا، جب حاسہ سمع اور بصر شئی مسموع اور مبصر کا اثر قبول کرے نیز سامع کے لئے کان کے سوراخ کی گہرائی میں ہوا کا پہنچنا بھی ضروری ہے، اور اللہ تعالیٰ انفعال اور تاثر سے اسی طرح اعضاء جوارح سے پاک ہے، جواب کا حاصل یہ ہے کہ حاسہ سمع اور بصر کا مسموع اور مبصر سے متاثر ہونا حیوانات میں ہوتا ہے واجب تعالیٰ کو ان پر قیاس کرنا درست نہیں، درحقیقت اس عبارت سے مقصود معتزلہ کی تردید ہے وہ کہتے ہیں کہ جس طریقے سے ہم مسموعات اور مبصرات کا ادراک بذریعہ حواس کرتے ہیں ٹھیک اسی طرح باری تعالیٰ کو بھی ضرورت ہے گویا مبصرات اور مسموعات کے لئے معتزلہ تاثیر حواس کو ضروری سمجھتے ہیں لہذا ان کی تردید کی گئی۔

ولا یلزم الخ یہ بھی فلاسفہ کے ایک اشکال کا جواب ہے اشکال یہ ہے کہ سمع اور بصر کے ازلی ہونے سے ان کے متعلقات (یعنی کلام) کا ازلی ہونا لازم آتا ہے حالانکہ وہ حادث ہیں، جواب کا حاصل یہ ہے کہ صفت کے قدیم ہونے سے اس کے متعلقات (یعنی کلام) کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا جس طرح علم اور قدرت کے قدیم ہونے سے ان دونوں کے متعلقات یعنی معلومات اور مقدورات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ یہ صفات یعنی سمع، بصر، علم اور قدرت وغیرہ قدیم اور ازلی صفات ہیں حوادث کے ساتھ ان کے تعلقات حادث ہیں اور وجود صفت کے لئے ضروری نہیں کہ اس کا کسی سے تعلق بھی ہو مثلا جس وقت کوئی آواز نہیں ہوتی ہے اس وقت بھی ہمارے اندر صفت سمع موجود ہوتی ہے باوجود یکہ اس وقت کسی مسموع سے اس کا تعلق نہیں اسی طرح سے مذکورہ صفات باری ازل سے موجود ہیں مگر ازل میں ان کا کسی چیز سے تعلق نہیں تھا جس سے ان متعلقات (یعنی کلام) کا قدیم اور ازلی ہونا لازم آئے۔

﴿والارادة والمشيئة وهما عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعاً للوقوع۔ وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم ان المشيئة قديمة والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالىٰ وعلى من زعم ان معنى ارادة الله فعله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غيره انه آمر به كيف وقد امر كلّ مكلف بالايمان وسائر الواجبات ولو شاء لوقع﴾۔

ترجمہ: اور (چوتھی صفت) ارادہ اور مشیت ہے اور ان دونوں سے مراد ہمارے نزدیک ایک ایسی
صفت ہے جو قدرت کا تعلق سب کیساتھ برابر ہونے اور علم کا تعلق وقوع کے تابع ہونے کے
باوجود مقدورین میں سے ایک کو کسی ایک وقت میں واقع ہونے کیساتھ خاص کرنے کا مقتضی ہوتی
ہے۔ اور مذکورہ تحقیق میں ان لوگوں کی تردید پر تنبیہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ مشیت قدیم ہے اور ارادہ
حادث ہے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور ان لوگوں کے تردید پر بھی تنبیہ ہے جو یہ کہتے
ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اپنے فعل کا ارادہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مجبور نہیں ہے اور نہ بھول کرنے والا
ہے نہ مغلوب ہے اور دوسرے کے فعل کا ارادہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس فعل کا امر فرمانے
والا ہے (ایسا) کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ اس نے ہر مکلف کو ایمان اور دیگر واجبات کا امر فرمایا
ہے اور اگر وہ ارادہ بھی رکھتا تو ضرور واقع ہوتا۔

تشریح: ماتن رحمۃ اللہ علیہ بقیہ صفات باری تعالیٰ کی بیان اور توضیح فرماتے ہیں ایک صفت ارادہ ہے
اور ایک مشیت، یہ دونوں لفظین مترادفین ہیں۔

اعتراض وارد ہے کہ جب ارادہ و مشیت لفظین مترادفین ہیں تو ایک کا ذکر کافی تھا اتنے طول سے
کیوں کام لیا؟ جواب یہ ہے کہ اگرچہ یہ لفظیں مترادفین ہیں لیکن قرآن کریم میں دونوں علیحدہ مستعمل ہیں
باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللّٰهُ" "إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ
فَيَكُونُ" جب ماتن نے ان دونوں صفات کو ذکر کیا تو اس کے ساتھ رد آیا بعض متکلمین پر۔ (۱) جو کہتے ہیں
کہ ارادہ اور مشیت بعینہ قدرت کا نام ہے شارح نے بتا دیا کہ نہیں یہ دونوں علیحدہ علیحدہ ہیں۔ (۲) جو لوگ
کہتے ہیں کہ ارادہ اور مشیت یہ عین ہیں علم کے ساتھ تو ان پر بھی شارح نے رد کیا۔

عندنا صفۃ یہاں سے ارادہ اور مشیت کی تعریف ہو رہی ہے۔ جب هما عبارتان کہا تو رد آیا اس
کے ساتھ ان لوگوں پر جو ارادہ کو حادث اور مشیت کو قدیم کہتے ہیں۔

ویکون تعلق العلم الخ کہتے ہیں کہ جب اللہ مقدورین میں سے آپ نے ایک کو ترجیح دے دی تو
جب وقوع ہوا آپ کا علم آیا تو یہاں پر علم جدا چیز حاصل ہو اور ارادہ اور مشیت جدا۔

وعلی من زعم ایک اللہ کے صفات ثبوتیہ ہیں اور ایک سلبیہ۔ صفات سلبیہ کا بحث پچھلے صفحات میں گزر چکا ہے۔ ارادہ اور مشیت یہ صفات ثبوتیہ ہیں باری تعالیٰ کے لئے اور معتزلہ میں سے حسین نجار کا کہنا ہے کہ ارادہ اور مشیت باری تعالیٰ کے لئے صفات سلبیہ ہیں مشیت اور ارادے کا تعلق جب اللہ تعالیٰ کے افعال سے ہو تو اس وقت اس کے معنی ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ مجبور نہیں ہے اور مغلوب بھی نہیں ہے لہذا ان پر رد آیا۔ ومعنی ارادته الخ یہاں سے مقصود ہے ان لوگوں پر جو کہتے ہیں کہ جب ارادے کا تعلق بندوں کے افعال سے ہو تو اس وقت ارادہ حکم کے معنی میں ہوتا ہے۔ مشیت اور امر ایک ہی چیز ہیں۔ مصنفؒ نے کہا کہ نہیں امر ارادہ اور مشیت ایک چیز نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تمام لوگوں کو ایمان کا حکم دیا ہے لیکن ارادہ نہیں کیا اگر ارادہ بھی کیا ہوتا تو تمام لوگ ایمان لاتے۔ جب اللہ تعالیٰ کسی کام کا امر کرنے کے ساتھ ارادہ بھی کر لیتا ہے تو وہ کام ہو جاتا ہے انما امرہ اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون۔ لیکن بہت سارے کام ایسے ہیں جن کا امر تو اللہ تعالیٰ نے کیا ہے لیکن پھر بھی موجود نہیں ہوتے وجہ یہ ہے کہ ان کا ارادہ نہیں کیا گیا ہے۔ معلوم ہوا کہ صفت ارادہ اور چیز ہے اور امر اور چیز ہے۔ دونوں کے ایک ماننے سے اللہ تعالیٰ کو عجز لازم آئے گا۔

﴿والفعل والتخليق عبارتان عن صفة ازلية تسمى بالتكوين وسيجيء تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق والترزيق هو تكوين مخصوص صرح به اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير والترزيق والاحياء والاماتة وغير ذالك مما اسند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات هي التكوين لا كما زعم الاشعري من انها اضافات وصفات للافعال﴾۔

ترجمہ: اور (صفات ازلیہ حقیقیہ میں سے) فعل اور تخلیق ہے ان دونوں سے مراد ایک ایسی ازلی صفت ہے جس کو تکوین کہا جاتا ہے اور جلد ہی اس کی تحقیق آئے گی اور لفظ خلق سے اس کا زیادہ تر استعمال مخلوق کے معنی میں ہونے کی وجہ سے اعراض کیا اور ترزیق بھی ہے یہ ایک مخصوص تکوین ہے اس کی صراحت اس بات کی جانب اشارہ کرنے کے لئے کی ہے کہ تخلیق اور تصویر اور ترزیق اور احیاء اور اماتت وغیرہ جیسے افعال جن کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہوتی ہے سب کا حاصل

بلکہ یہ تخلیق ازلی صفت ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے۔ وہ صفت تکوین ہے یہ
نہیں جیسا اشعری نے کہا کہ یہ سب اضافات ہیں اور صفات افعال ہیں۔

تشریح: اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے صفت تکوین کی بحث ہو رہی ہے۔ فعل بفتح الفاء ہے۔ فعل اور تخلیق سے مراد صفت تکوین ہے جو کہ ایک ازلی صفت ہے۔ اس میں اشاعرہ اور ماتریدیہ کا اختلاف ہے، ماتریدیہ تکوین کو ایک مستقل صفت قرار دیتے ہیں جس کی بہت سی شاخیں اور فروعات ہیں مثلاً ترزیق، اماتت اور احیاء وغیرہ جبکہ اشاعرہ کا نظریہ ہے کہ تکوین مستقل صفت نہیں بلکہ اصل ارادہ ہے صفت ارادہ جس کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے۔ اسی اعتبار سے ایک اور تعلق پیدا ہو جاتا ہے مثلاً اگر ارادہ رزق کے ساتھ متعلق ہوگا تو ایک خاص اضافت یعنی ترزیق متحقق ہوگی اور اگر موت کے ساتھ متعلق ہوگا تو اماتت متحقق ہوگی وغیرہ۔ اسی بناء پر اشاعرہ کے نزدیک صفات حقیقیہ کی تعداد سات جبکہ ماتریدیہ کے نزدیک صفات حقیقیہ کی تعداد آٹھ ہے۔

اعتراض وارد ہے کہ آپ نے کہا کہ ماتریدیہ کے نزدیک اللہ کی صفات آٹھ ہیں حالانکہ ترزیق تصویر تخلیق وغیرہ تو بہت ساری صفات ہیں؟ جواب: ان کا مرجع صفت تکوین ہے متعلقات کی خصوصیت کے اعتبار سے تو کئی خاص نام ہیں لیکن یہ سارے صفت تکوین میں شامل ہیں۔

صفات کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) صفات ذات یا صفات حقیقیہ۔ (۲) صفات افعال۔

(۱) صفات ذات یا صفات حقیقیہ وہ ہیں جن کی ذات باری تعالیٰ سے انتزاع موجب نقص ہو مثلاً قدرت، ارادہ اور علم وغیرہ۔ ان صفات کے اضداد اللہ تعالیٰ کے لئے بالکل صفت نہیں بن سکتے ہیں۔ بلکہ از قبیل نقائص ہیں جن سے ذات الٰہی پاک ہے۔

(۲) صفات افعال یہ وہ ہیں جن کی ذات واجب سے انتزاع موجب نقص نہیں مثلاً احیاء، اماتت، اذلال اور اعزاز وغیرہ۔

بظاہر عبارت سے یہ لگ رہا ہے کہ شارح ماتریدیہ کے حامی ہیں حالانکہ ایسی بات نہیں بلکہ وہ اشاعرہ کے حامی ہیں اور یہاں ان کا مقصد مصنف کے کلام کی تشریح کرنا ہے۔

تخلیق یہ باب تفعیل کا مصدر ہے اور تکوین بھی تخلیق کی طرح باب تفعیل کا مصدر ہے، شیوع

بمعنی کثرت استعمال ۔

تشریح: فرماتے ہیں کہ جب صفت تکوین رزق کے ساتھ متعلق ہوجائے تو یہ ترزیق ہے ۔

صرح بہ اشارۃ الخ یہاں سے شارح بتانا چاہتے ہیں کہ ترزیق کا ذکر التفعیل کے نیچے ضمناً آچکا ہے کیونکہ تفعیل کا دوسرا نام تکوین ہے اور تخلیق، ترزیق وغیرہ اس کی فروعات ہیں تو ضمناً ذکر ہونے کے باوجود ترزیق کو صراحتاً ذکر کیا اس کا ایک خاص مقصد ہے اور وہ یہ کہ تخلیق، ترزیق، تصویر، احیاء اور اماتت وغیرہ جتنی بھی صفات ہیں جن کی اسناد ذات خداوندی کی طرف کی جاتی ہے یہ تمام صفات ایسی ہیں کہ ان کا مرجع اور اصل تکوین ہے یعنی یہ سب صفت تکوین کی شاخیں ہیں جبکہ صفت تکوین ایک حقیقی صفت ہے جو ازل سے ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے ۔

لا کما یزعم الخ یہاں سے شارح بتانا چاہتے ہیں کہ اشاعرہ کی بات درست نہیں ۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ تکوین مستقل صفت نہیں لہذا ترزیق اور تخلیق وغیرہ اس کی فروعات بھی نہیں بلکہ یہ سب اضافات ہیں جو کہ قدرت سے متعلق ہیں ۔

﴿والكلام وهي صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمّى بالقرآن المركب من الحروف وذالك لان كل من يامر وينهى ويخبر يجد في نفسه معنىً ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لم يعلمه بل يعلم خلافه، وغير الارادة لانه قد يامر بما لا يريده كمن امر عبده قصداً الى اظهار عصيانه وعدم امتثاله لاوامره ويسمى هذا كلاماً نفسيا على ما اشار اليه الاخطل بقوله شعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وقال عمرٌ اني زوّرت في نفسي مقالة، وكثيرا ما تقول لصاحبك ان في نفسي كلاماً اريد ان اذكره لك والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام، فثبت ان لله تعالى صفات ثمانية هي العلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام﴾۔

ترجمہ: اور (آٹھویں صفت) کلام ہے اور وہ ایک ایسی ازلی صفت ہے جس کو اس قرآن جیسی نظم کے ذریعہ تعبیر کیا جاتا ہے جو حروف سے مرکب ہے اور یہ اس لئے کہ ہر شخص جو امر و نہی کرتا ہے اور خبر دیتا ہے وہ اپنے دل میں ایک بات محسوس کرتا ہے پھر اس کو لفظ کے ذریعے یا کتابت کے ذریعہ یا اشارہ کے ذریعہ بتاتا ہے اور یہ علم کا غیر ہے کیونکہ انسان بعض دفعہ ایسی بات کی خبر دیتا ہے جس کا اسے علم نہیں ہوتا بلکہ اس کے خلاف کا علم ہوتا ہے اور ارادہ کا بھی غیر ہے کیونکہ بعض دفعہ ایسی بات کا امر کرتا ہے جس کا وہ ارادہ نہیں کرتا مثلاً وہ شخص جو اپنے غلام کو اس کی نافرمانی اور اس کے احکام کی تعمیل نہ کرنے کو ظاہر کرنے کے لئے کسی کام کا امر کرے اور اس (معنی) کو کلامِ نفسی کہا جاتا ہے، جیسا کہ اخطل (۱) نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے کہ بے شک کلام تو دل میں ہوتا ہے اور زبان کو دل پر دلیل ٹھہرایا گیا ہے اور حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ میں نے اپنے دل میں ایک کلام آراستہ کیا اور بسا اوقات تم اپنے ساتھی سے کہتے ہو کہ میرے دل میں ایک بات ہے جو میں تم سے بیان کرنا چاہتا ہوں اور صفتِ کلام کے ثبوت پر دلیل امت کا اجماع اور انبیاء علیہم السلام سے تواتر کے ساتھ یہ منقول ہونا ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ بغیر صفتِ کلام کے متکلم ہونا محال ہے پس ثابت ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے آٹھ صفات ہیں اور وہ علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، ارادہ، تکوین اور کلام ہے۔

تشریح: یہاں صفتِ کلام کا بحث ہو رہا ہے صفتِ کلام کی بحث اہم ترین بحث ہے۔ اسی بنیاد پر اس علم کا نام ہی علم الکلام رکھا گیا ہے۔ اس بحث کا زیادہ اشتہار اس زمانے میں ہوا جب قرآن کے بارے میں فتویٰ طلب کیا گیا کہ یہ مخلوق ہے یا نہیں؟ تو امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ رحمۃً واسعۃً اس مسئلہ کی

---

(۱) اخطل کا اصل نام غیاث بن غوث بن الصلت بن طارقہ ہے۔ اخطل کے نام سے مشہور ہے۔ ۹ ہجری کو پیدا ہوئے۔ مذہب کے لحاظ سے نصرانی ہے اور عرب کے مشہور قبیلہ بنو تغلب سے تعلق رکھتا ہے۔ شعر و شاعری کے میدان میں جریر اور فرزدق جیسے شعراء کے ٹکر کا شاعر ہے۔ عبدالملک کے ساتھ رہا کرتا تھا اور پھر ان کا درباری شاعر رہا ہے۔ ۹۰ ہجری کو رحلت کر گئے ہیں۔

بنا پر جیل میں ڈالے گئے اور روزانہ ۳۹ کوڑے ان کو سزا کے طور پر دیئے جاتے تھے۔ اس کا مکمل بحث تفصیل کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ کا غرض یہاں سے کلام کو دو قسموں کی طرف تقسیم کرنا ہے ایک کا نام کلام لفظی اور دوسرے کا نام کلام نفسی۔ وہ کلام جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے وہ کلام نفسی ہے اور جس پر تلفظ کی جاتی ہے اور زبان سے کلمات کے ذریعے ادا کیا جاتا ہے اور لکھا جاتا ہے اُسے کلام لفظی کہا جاتا ہے درمیان درمیان میں شارح معتزلہ کی تردید کر رہے ہیں کہ وہ کلام کی تقسیم سے منکر ہیں۔ پھر شارح کلام نفسی اور لفظی کی تقسیم کے بعد کلام نفسی کے اثبات پر دلائل پیش کریں گے۔ فرمایا کہ مثلاً انسان کے دل میں ایک بات ہوتی ہے کہ فلاں شخص جب آجائے تو میں اس کو یہ بات کہوں گا تو آدمی کے آنے سے پہلے جو مقدمہ آپ نے دل میں باندھا ہے یہی کلام نفسی ہے۔ اسی طرح وذلک لان کل من یامر و ینھی میں کلام کی تقسیم پر دلیل پیش کی جاتی ہے۔

وھو غیر العلم الخ اس میں رد ہے اُن لوگوں پر جو کہتے ہیں کہ علم اور کلام ایک چیز ہے تردید کی شکل یوں ہوگی کہ کبھی کبھار انسان بولتا کچھ ہے اور جانتا کچھ ہے۔ مثلاً اُسے علم ہے کہ زید موجود ہے لیکن کلام کرتے ہوئے کہا کہ موجود نہیں لہذا کلام کیا جو کہ علم کے بالکل خلاف ہے بلکہ دونوں کا ایک ہونا کیسے ممکن ہے۔

وھو غیر الارادۃ الخ اس میں اُن لوگوں کی تردید ہے جو کہتے ہیں کہ ارادہ اور کلام ایک چیز ہے کیونکہ ارادہ اور ہے اور کلام اور ہے رد اس طرح ہے کہ کبھی کبھار انسان کلام کرتا ہے ایسی بات کا جس کا ارادہ ہی نہیں، کلام آیا اور ارادہ نہیں مثلاً ایک آدمی اپنے نوکر کو مارتا ہے تو لوگ اُسے اس مارپیٹ پر ملامت کرتے ہیں تو مولیٰ نے کہا یہ میرا نافرمان ہے۔ تو اس نافرمانی کو ثابت کرنے کے لئے اُسے ایک کام کا حکم کرتا ہے اور اس حکم سے اس کام کا کرنا مقصود نہیں بلکہ اظہار عصیان مقصود ہے تاکہ لوگ اُسے ملامت نہ کریں تو کلام ہے اور ارادہ نہیں۔ اعتراض وارد ہے کہ آپ نے کلام کو تقسیم کیا قسمیں کی طرف حالانکہ کلام عرب میں یہ تقسیم رائج ہی نہیں۔ تو شارح نے اس بات کی جواب کے لئے شاعر کا قول لایا جو کہ مشہور شاعر اخطل کا قول ہے۔ وہ کہتا ہے کہ بات دل میں ہوتی ہے اور زبان اُس پر قرینہ ہے تو دل میں بات کا ہونا

کلام نفسی ہے۔ وہ زبان کا دلیل ہونا کلام لفظی ہے اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ (۱) نے ایک موقع پر فرمایا کہ میں نے اپنے نفس میں ایک مقالہ تیار کیا ہے۔ حضرت عمرؓ کی یہ بات بھی کلام نفسی کی دلیل ہے۔ تیسری دلیل عقلی یہ ہے کہ کبھی کبھار انسان کسی سے کہتا ہے کہ میرے دل میں ایک بات ہے جس کا اظہار کرنا چاہتا ہوں۔

یہاں تک کلام کی تقسیم کی بات ہوئی۔ آگے بات یہ ہو رہی ہے کہ کیا اللہ تعالیٰ کے لئے کلام نفسی ثابت ہے یا نہ۔ تو فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لئے کلام نفسی ثابت ہے اور اس پر تین دلائل ہیں۔

والدلیل علی ثبوت صفة الکلام اجماع الامة الخ کلام نفسی اللہ کے لئے ثابت ہے اس پر پہلی دلیل اجماع امت ہے۔ دوسری دلیل نقل متواتر ہے جو کہ انبیاء سے ثابت ہے۔ تیسری دلیل عقلی ہے کہ اگر کلام نفسی ثابت نہ ہو جائے تو اللہ کے لئے صفت کلام ثابت ہی نہیں ہوگی جبکہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفت کلام ضروری ہے اور اللہ تعالیٰ حقیقی طور پر متکلم ہیں۔ فثبت ان للہ تعالیٰ صفات ثمانیة یہ جملہ سابقہ بحث کا خلاصہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے آٹھ صفات حقیقیہ ہیں علم، قدرت، حیوۃ، سمع، بصر، ارادہ، تکوین اور کلام ہے۔

---

(۱) آپ کا نام مبارک عمر بن الخطاب، کنیت ابوحفص اور لقب فاروق اعظم ہے۔ آپ قریش کی شاخ عدی کے قبیلے سے تعلق رکھتے ہیں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے سلسلہ نسب کعب بن لوی پر جا کر ملتے ہیں۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے بعد آپ کو متفقہ طور پر خلیفہ ثانی مقرر کیا گیا۔ آپ مسجد نبوی میں نماز فجر پڑھا رہے تھے کہ ایک ازلی بدبخت ابولؤلؤ نے آپ پر خنجر سے حملہ کیا۔ سخت زخمی ہوئے۔ بیان اہم سے اکثر بے ہوش رہتے تھے۔ زخموں کی تاب نہ لا سکے اور بالآخر ۲۷ ذی الحجہ ۲۳ ہجری کو بروز بدھ داعی اجل کو لبیک کہہ گئے۔ شہادت کے وقت آپ کی عمر ۶۳ سال تھی۔ حضرت صہیب رضی اللہ عنہ نے آپ کا نماز جنازہ پڑھایا۔ آپ کی مدت خلافت ساڑھے دس سال تھی۔ نبوت کے چھٹے سال چالیس مردوں اور دس عورتوں کے بعد مشرف باسلام ہو چکے تھے۔

﴿ولما كان في الثلاثة الاخيرة زيادة نزاع كرر الاشارة الى اثباتها وقدمها، وفصّل الكلام بعض التفصيل، فقال وهو اي الله تعالىٰ متكلم بكلام هو صفة له ضرورة امتناع اثبات المشتق للشيء من غير قيام ماخذ الاشتقاق به وفي هذا ردٌّ على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره ليس صفة له ازلية ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالىٰ ليس من جنس الحروف والاصوات ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي وفي هذا ردٌّ على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم۔

ترجمہ: اور جب کہ آخری تین صفت میں زیادہ نزاع تھا تو ان کے اثبات اور ان کے قدیم ہونے کی طرف مکرر اشارہ کیا اور قدرے تفصیل سے کلام کیا۔ چنانچہ فرمایا اور وہ یعنی اللہ تعالیٰ متکلم ہیں ایسے کلام کے ساتھ جو ان کی صفت ہے شئی کے لئے اسم مشتق کا اثبات اس کے ساتھ ماخذ اشتقاق کے قائم ہوئے بغیر محال ہونے کی وجہ سے، اور اس میں معتزلہ کی تردید ہے اس لئے کہ ان کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں ایسے کلام کی وجہ سے جو ان کے علاوہ کیساتھ قائم ہے ان کی صفت نہیں ہے۔ وہ صفت ازلی ہے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہونے کی وجہ سے، حروف اور اصوات کی جنس سے نہیں ہے کیونکہ حروف و اصوات ایسے اعراض ہیں جو حادث ہیں۔ بعض کا حادث ہونا دوسرے بعض کے ختم کے ساتھ مشروط ہے کیونکہ حرف اول کے ختم ہوئے بغیر حرف ثانی کے تلفظ کا محال ہونا بدیہی ہے اور اس میں حنابلہ اور کرامیہ کی تردید ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام عرض ہے۔ اصوات اور حروف کی جنس سے ہے اور اس کے باوجود وہ قدیم ہے۔

تشریح: یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ کے دو اغراض ہیں۔ (۱) تمہید باندھتے ہیں متن آتی کے لئے۔ (۲) رفع اعتراض کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

اعتراض وارد ہے کہ آپ نے کہا کہ خدا کے آٹھ صفات ہیں جو تفصیل سے گزر گئے دوبارہ بحث

شروع کرنے کی کیا ضرورت پڑی؟ جواب: چونکہ زیادہ تر نزاع اور اختلاف ان صفات میں تھا اس لئے
ہم نے دوبارہ ان تینوں کی بحث شروع کیا تا کہ یہ صفات ثلاثہ اپنے ماعدا اور ماقبلہا کے ساتھ مربوط رہیں۔

اعتراض: جب ان تینوں میں زیادہ تر نزاع تھا تو آپ نے صفت کلام کیوں مقدم کیا حالانکہ اس سے
پہلے تو کلام سب سے آخر میں ذکر کیا گیا ہے؟

جواب: اس کے لئے دو سبب ہیں (۱) صفت کلام بہ اعتبار اہمیت کامل ہے اور اہم ترین مباحث
میں سے ہے جس کی بنیاد پر اس تمام علم کا نام علم الکلام رکھا گیا ہے۔ اس لئے اس کو مقدم کیا گیا۔

(۲) اس سے پہلے چونکہ کلام کی بحث چل رہا تھا اس لئے ہم نے یہ مناسب نہ سمجھا کہ اس کے
درمیان میں انقطاع آجائے اس وجہ سے ہم نے کلام کی بحث جاری رکھی اور چونکہ ارادہ اور تکوین میں
انقطاع پہلے سے آ گیا ہے تو ان کو مؤخر کر کے صفت کلام کو مقدم کر دیا۔

هو ای الله تعالیٰ: شارحؒ کا مقصود یہ ہے کہ ضمیر کا مرجع لفظ اللہ کی طرف ہے۔

جاننا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں یہ بات تو اظہر من الشمس اور متفق علیہ ہے لیکن اختلاف صرف اس
میں ہے کہ (۱) صفت کلام قدیم ہے یا حادث۔ (۲) صفت کلام اللہ کے ساتھ قائم ہے یا غیر کے ساتھ۔
(۳) صفت کلام من جنس الاصوات والحروف ہے یا نہیں۔ تو شارح رحمۃ اللہ علیہ ان تینوں کی وضاحت
کرتے ہوئے اہل سنت والجماعت کا مذہب بیان فرمائیں گے کہ (۱) اللہ کو صفت کلام ثابت ہے اور وہ
قائم ہے اللہ کی ذات کے ساتھ۔ اس کے ساتھ معتزلہ کی تردید ہوگی۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ قائم ہے غیر کے
ساتھ جیسے لوح محفوظ یا جبرئیل علیہ السلام یا نبی علیہ السلام کی ذات ہے۔

شارح بطور دلیل فرماتے ہیں کہ متکلم مشتق ہے اس کا مأخذ اشتقاق کلام ہے تو قاعدہ یہ ہے کہ مشتق کا
اطلاق اس پر ہوتا ہے جس کے ساتھ اس کا مأخذ اشتقاق قائم ہو۔ جب اللہ تعالیٰ پر متکلم کا اطلاق اجماعاً
صحیح ہے تو مأخذ اشتقاق جو کہ کلام ہے اس کے ساتھ قائم ہوگا۔

(۲) یہ اللہ کی صفت ازلی ہے حادث نہیں جیسے کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ حادث ہے اس کی وضاحت
ازلیۃ کے ساتھ کی گئی ہے۔

(۳) جب اللہ متکلم ہے تو یہ اللہ کا کلام نفسی ہے اور یہ اصوات اور حروف کے قبیل سے نہیں۔ اس

کے ساتھ کرامیہ اور معتزلہ کی تردید مقصود ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ اصوات اور حروف کے قبیلہ سے ہے۔

لیس من جنس الاصوات والحروف:

مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح ہمارا کلام حروف اور اصوات سے مرکب ہوتا ہے۔ اللہ کا کلام ایسا نہیں۔ اس کا کلام نہ حروف سے مرکب ہے اور نہ اصوات سے۔

﴿وهو اي الكلام صفة اي معنى قائم بالذات منافية للسكوت الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه وللآفة التي هي عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة كما في الخرس او بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية، فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي اذ السكوت والخرس انما ينافي التلفظ قلنا المراد السكوت والآفة الباطنيتان بان لا يدبر في نفسه التكلم او لا يقدر على ذلك فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس۔

ترجمہ: اور وہ یعنی کلام ایک ایسی صفت ہے یعنی ایک ایسا معنیٰ ہے جو ذات واجب کے ساتھ قائم ہے جو اس سکوت کے منافی ہے جو تکلم نہ کرنے کا نام ہے باوجود اس پر قدرت ہونے کے اور آفت کے منافی ہے جو آلات کے کام نہ کرنے کا نام ہے خواہ پیدائشی اعتبار سے جیسا کہ گونگا پن میں (ہوتا ہے) یا آلات تکلم کے ضعیف ہونے اور اس کے حد قوت کو نہ پہنچنے کے لحاظ سے جیسا کہ بچپن میں ہوتا ہے، پس اگر کہا جائے کہ یہ صرف کلام لفظی پر صادق آتا ہے کلام نفسی پر نہیں اس لئے کہ سکوت اور خرس یعنی گونگا پن صرف تلفظ کے منافی ہے ہم جواب دیں گے کہ مراد باطنی سکوت و آفت ہیں بایں طور کہ دل میں تکلم کی سوچ بچار نہ کرے۔ یا اس پر قدرت نہ رکھے تو جس طرح کلام لفظی اور نفسی ہوتا ہے اسی طرح اس کی ضد یعنی سکوت اور خرس بھی۔

تشریح:

وهو اي الكلام الخ مصنف رحمہ اللہ مقصد صفت کلام کی مزید وضاحت کرنی ہے فرمایا کہ کلام وہ صفت الٰہی ہے جو سکوت اور آفت کے منافی ہے سکوت سے مراد قادر علی التکلم ہونے کے باوجود کلام نہ کرنا ہے۔ ایسی صورت میں کلام اور سکوت کے درمیان تقابل عدم اور ملکہ ہوگا اور آفت سے مراد تکلم اور

تلفظ کے آلات کا خراب ہونا ہے کبھی پیدائشی طور پر ایسا ہوتا ہے جیسا کہ گونگے پن کی صورت میں اور کبھی آلات ضعیف ہوتے ہیں جیسا کہ بچپن میں۔

فان قیل۔ اعتراض یہ ہے کہ صفت کلام کا سکوت و آفت کا منافی ہونا یا نہ ہونا اس کا تعلق تو کلام لفظی سے ہے نہ کہ کلام نفسی سے۔

قلنا کے ساتھ جواب دیا جاتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح کلام کی دو قسمیں ہیں لفظی اور نفسی ٹھیک اسی طرح اس کی ضد سکوت اور آفت کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک ظاہری اور ایک باطنی۔ پس کلام لفظی کا منافی سکوت ظاہری ہے اور کلام نفسی کا منافی سکوت باطنی ہے۔ یہاں سکوت اور آفت باطنی مراد ہے۔

﴿وهو﴾ الله تعالیٰ متکلم بها آمر وناه ومخبر يعني انه صفة واحدة تتكثر الى الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلاً منها واحدة قديمة والتكثر والحدوث انما هو في التعلقات والاضافات لما ان ذالك اليق بكمال التوحيد فان قيل هذه اقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها فيكون متكثراً في نفسه قلنا ممنوع بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذالك فيما لا يزال واما في الازل فلا انقسام اصلا وذهب بعضهم الى انه في الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة وَرُدَّ بانّا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد ـ فان قيل الامر والنهي بلا مامور ومنهي سفهٌ والاخبار في الازل بطريق المضيّ كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه ـ قلنا ان لم نجعل كلامه في الازل امراً ونهياً وخبراً فلا اشكال ـ وان جعلناه فالامر في الازل لايجاب تحصيل المامور به في وقت وجود المامور وصيرورته اهلا لتحصيله بالبلوغ فيكفي وجود المامور في علم الآمر كما اذا قدّر الرجل ابناً له فأمره بان يفعل كذا بعد الوجود

والاخبار بالنسبة الى الازل لا تتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتنزهه عن الزمان كما ان علمه ازلي لا يتغير بتغير الازمان۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ اسی صفت کے ساتھ متکلم ہے۔ امر اور نہی اور خبر ہیں یعنی کلام ایک ہی صفت ہے جو تعلقات کے مختلف ہونے کی وجہ سے امر و نہی و خبر کے لحاظ سے کثرت والا ہے جیسے علم، قدرت اور دیگر صفات کہ ان میں سے ہر ایک قدیم ہے اور تکثر و حدوث صرف تعلقات اور اضافی امور میں ہے کیونکہ یہ بات کمالِ توحید کے مناسب ہے۔

پھر اگر کہا جائے کہ یہ کلام کی اقسام ہیں جن کے بغیر کلام کے وجود کا تصور نہیں کیا جاسکتا یعنی وہ فی نفسہ متکثر ہوگا ہم جواب دیں گے کہ یہ تسلیم نہیں بلکہ تعلقات کے وقت کلام ان اقسام میں سے کوئی ایک قسم بن جاتا ہے اور یہ ازل کے بعد ہے۔ بہرحال ازل میں تو بالکل تقسیم ہی نہیں اور بعض حضرات کا یہ مذہب ہے کہ کلام ازل میں خبر ہے اور تمام اقسام کا حاصل خبر ہی ہے۔ اس لئے کہ امر کا حاصل فعل پر مستحق ثواب ہونے اور ترک پر مستحق عقاب ہونے کی خبر دینا ہے اور نہی اس کے برعکس ہے اور استخبار کا حاصل ؟ کا ہی مطلوب ہونے کی خبر دینا ہے اور ندا کا حاصل اجابت مطلوب ہونے کی خبر دینا ہے اور اس (مذہب) کو اس طرح رد کیا گیا کہ ہم قطعی طور پر ان معانی کے مختلف ہونے کو جانتے ہیں اور بعض کا دوسرے بعض کو مستلزم ہونا اتحاد کا موجب نہیں ہے۔

پھر اگر کہا جائے کہ امر اور نہی بغیر مامور اور منہی کے سفاہت اور جہالت ہے اور ازل میں بصیغۂ ماضی خبر دینا کذب محض ہے جس سے اللہ تعالیٰ کا پاک اور منزہ رکھنا واجب ہے تو ہم جواب دیں گے کہ اگر ہم ازل میں کلام الٰہی کو امر، نہی اور خبر نہ قرار دیں تب تو کوئی اشکال ہی نہیں اور اگر ہم اسے (امر، نہی اور خبر) قرار دیں تو ازل میں امر محض مامور کے وجود کے وقت میں فعل مامور بہ کو انجام دینا واجب کرنے کے لئے ہے پس علم آمر میں مامور کا وجود کافی ہے جیسے کوئی شخص اپنے لئے بیٹے کا تصور کرے اور اس کو امر کرے کہ وہ موجود ہونے کے بعد ایسا کرے اور

ازل کے لحاظ سے خبر یا کسی بھی زمان کے ساتھ متصف نہیں ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کے اعتبار سے نہ کوئی ماضی ہے نہ مستقبل ہے نہ حال ہے کیونکہ وہ زمان سے منزہ اور پاک ہے جس طرح اس کا علم ازلی ہے تغیر زمان سے متغیر نہیں ہوتا ہے۔

تشریح: یہاں سے لے کر زمان تک مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے دو اغراض ہیں۔

(۱) دفع اعتراض مقدر ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ کلام اللہ تعالیٰ کا صفت حقیقی ہے اور یہ کلام نہ مرکب ہے حروف سے اور نہ اصوات سے۔ اس سے اندازہ لگتا ہے کہ صفت کلام دیگر صفات کی طرح ایک صفت ہے اور دوسری جانب کلام بھی امر، نہی، استفہام وغیرہ کے ضمن میں موجود ہوا کرتا ہے تو ایک جانب تو توحد معلوم ہوتا ہے اور دوسری جانب تکثر معلوم ہوتا ہے یہ واضح تضاد ہے؟ جواب یہ ہے کہ اللہ متکلم ہے صفت کلام کے ساتھ اور جو امر، نہی، استفہام وغیرہ ہیں یہ اس کے جزئیات ہیں اور یہ کلی نہیں ہے کہ امر، نہی وغیرہ اس کے اجزاء ہیں لہذا یہ ایک صفت ہے البتہ اس کی کثرت تعلقات کی وجہ سے ہے جیسا کہ زید ایک جزئی ہے جو کبھی کاتب کبھی شاعر اور کبھی شارب وغیرہ ہوتا ہے لہذا یہ کثرت اعتباری ہے۔ (۲) دوسرا عرض بعض اشاعرہ کی تردید ہے۔ بعض اشاعرہ کی رائے ہے کہ اللہ کے صفت کلام کے پانچ اقسام ہیں امر، نہی، استفہام، ندا اور اخبار۔ تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ نہیں کلام بس ایک ہی صفت ہے اور اس کے نیچے کوئی انواع اور اقسام نہیں اور یہاں پر مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود ترجیح دینا ہے جمہور اشاعرہ اور جمہور ماتریدیہ کے قول کو۔

وَالتَّكَثُّرُ وَالْحُدُوْثُ الخ اعتراض وارد ہے کہ آپ کی بات کہ انه صفةٌ واحدةٌ صحیح ہے لیکن اب اس نہی اور اخبار وغیرہ کے ساتھ کیا کرو گے؟ جواب: کلام کی کثرت تعلقات اور اضافات کے اعتبار سے ہے اور اس سے صفت کلام میں کوئی کثرت حقیقی نہیں آتا۔

کَالعلم والقدرة الخ یہاں سے مصنفؒ اپنی بات کی تصحیح کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ علم ایک ہے اگرچہ اس کے ساتھ معلومات زیادہ ہیں لہذا علم میں توحد ہے اسی طرح قدرت ایک ہے مقدورات زیادہ ہیں۔ فَلَمَّا اَنْ ذٰلِكَ الْبَاقِیْ الخ شارح رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود دو دلائل بیان کرنے ہیں۔ اللہ کا صفت کلام

واحد ہے۔ (۱) اللہ کی توحید کے ساتھ یہ لائق ہے کہ وہ واحد ہو اگرچہ مناسب یہ تھا کہ صفات قدیمہ نہ ہو کیونکہ تعدد قدماء لازم آتا ہے لیکن احادیث مبارکہ اور قرآن کریم سے صفات کا قدیم ہونا ثابت ہے لہذا ہم یہ کوشش کریں گے کہ ہم کم سے کم صفات قدیمہ ثابت کریں۔

(۲) جب تم کہتے ہیں کہ صفت کلام پانچ اقسام کی جانب تقسیم ہے تو اس کی دلیل کیا ہے جب کوئی دلیل نہیں تو پھر کلام کو پانچ اقسام کی طرف تقسیم کرنا مناسب نہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی دیگر صفات میں کوئی تقسیم نہیں تو صفت کلام میں بھی کوئی تقسیم نہیں۔

فان قیل یہاں سے شارح کا غرض ایک اعتراض نقل کرنا اور اس کا جواب دینا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ اللہ کا صفت کلام یا تو کل ہے امر، نہی، استفہام وغیرہ اس کے افراد ہیں جب کل موجود ہوتا ہے تو افراد کے اعتبار سے موجود ہوتا ہے، یا صفت کلام کل ہے اور یہ باقی اس کے جزئیات ہیں مگر کل ہوجائے تو یہ اپنے افراد کا محتاج ہے اگر کلی ہوجائے تو یہ جزئیات کا محتاج ہے کل اجزاء کثیرہ کے ضمن میں اور کلی جزئیات کثیرہ کے ضمن میں پایا جاتا ہے۔ لہذا کلام کو صفت واحدہ ٹھہرانا درست نہیں معلوم ہوتا ہے بلکہ اس کے اندر تکثر ہے؟

جواب: عبداللہ بن سعید القطان اور بعض متقدمین کا مذہب یہ ہے کہ ازل میں یہ تقسیم سرے سے تھی نہیں تھی صرف صفت کلام تھا بعد میں کلام الٰہی کی امر، نہی اور استفہام وغیرہ کی طرف تقسیم ہوئی۔

وذهب بعضهم الخ یہ امام رازی رحمہ اللہ کا مذہب ہے کہ یہ امر، نہی وغیرہ اصل میں اخبار کی جانب راجع ہے یعنی جو ازل میں صفت کلام سب کا سب خبری تھا اور تمام اقسام کا حاصل خبری ہے شارح کہتے ہیں کہ یہ بعد اس کی غیر صحیح ہے کیونکہ ان کا رجوع اخبار کی جانب غیر صحیح ہے۔

وَرُدَّ بأن لعلم الخ یہاں سے مقصود امام رازی کے قول پر رد کرنا ہے کہ امر، نہی، نداء وغیرہ تمام کا رجوع ایک اخبار کی جانب کرنا یہ غیر مسلم ہے کیونکہ یہ متباین ہیں۔ (۲) دوسری بات یہ ہے کہ جب خبر کے ساتھ امر، نہی وغیرہ لازم ہوگئے تو اس کے لزوم سے یہ ثابت نہیں ہے کہ دونوں ایک ہیں کسی چیز کا لزوم توحد کی دلیل نہیں۔

فان قیل یہاں سے قلنا تک شارح معتزلہ کی جانب سے اہل سنت والجماعت پر اعتراضات ذکر

اس کے جوابات نقل کرتے ہیں۔

اعتراض: آپ نے کہا کہ اللہ متکلم ہے اور کلام امر، نہی، استفہام وغیرہ ہے تو اللہ تعالیٰ عالم ازل میں آمر ہوئے تو مامور بھی چاہئے کہ ازل میں موجود ہو اسی طرح نہی وغیرہ بھی ہے۔ تو ان کے ازل میں موجود ہونے سے منہی کو بھی ازل میں موجود ہونا چاہئے؟

دوسرا اعتراض: یہ نقل کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ خود اپنے کلام میں ماضی کے صیغے استعمال کرتے ہیں جس طرح قلنا یا نوح، واذ قلنا للملئکۃ، قلنا یا موسیٰ، قلنا یا فالقرین وغیرہ جب اللہ تعالیٰ اس وقت کلام کرتے ہیں تو مخاطب کی موجودگی ضروری ہے مثلاً اگر کلام ازلی ہے تو موسیٰ علیہ السلام بھی ازلی ہوں گے۔

قلنا سے شارح جواب دے رہے ہیں (۱) یہ جواب عبداللہ بن سعید قطانؒ نے دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام ازل میں فقط کلام تھا یہ متعلقات اس سے ساتھ ازل کے بعد لگ گئے ازل میں امر، نہی کوئی نہیں تھا بلکہ صرف صفت کلام تھا بعد میں کبھی امر کے شکل کبھی نہی کبھی ندا وغیرہ کے شکل میں صفت کلام پایا گیا۔

(۲) یہ جواب ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ کا ہے کہ کلام الٰہی ازل میں امر و نہی کے ساتھ متصف تھا اور مامور بہ کے ساتھ اس کا تعلق ازلی اور قدیم ہے تو اعتراض وارد ہوگا کہ ازل میں امر اور نہی کا بغیر مخاطب کے ہونا لازم آئے گا تو جواب یہ ہے کہ امر اور نہی کے لئے مخاطب کا ہونا ضروری ہے لیکن خارج میں موجود ہونا ضروری نہیں بلکہ آمر کے علم میں اس کا وجود کافی ہے جس کو وجود ذہنی کہا جاتا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ ایک انسان اپنے لئے دل میں بیٹے کا تصور کرے وہ ابھی بیٹا پیدا نہیں ہوا اور دل ہی دل میں اسے حکم کرے کہ تو قرآن یاد کرے نماز پڑھے وغیرہ تو اسی طرح مامور کے لئے آمر کے ذہن میں موجودگی کافی ہے۔

ولا انحصار بالنسبۃ الیخ یہاں سے اس دوسرے اعتراض کا جواب ہے کہ اللہ تعالیٰ ماضی کے صیغے استعمال کرتے ہیں لیکن حقیقت میں وہ کسی زمانے کے ساتھ متصف نہیں بلکہ زمان کے ساتھ اس کا اتصاف بعد میں تعلقات کی وجہ سے ہوتا تو حال، استقبال یہ سب متعلقات ہیں ان کے موجود ہونے سے یہ امر اس کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے عالم ازل میں ماضی اور مضارع کوئی نہیں تھا بعد میں موجود ہوگئے۔

کما ان علمه ازلیة الخ اللہ کا کلام ازلی ہے موصوف بازل نہیں بعد میں موصوف بالزمان ہوا لیکن اس سے کلام الٰہی میں کوئی فرق نہیں پڑتا جیسا کہ علم الٰہی قدیم ہے ازلی ہے اس کے باوجود اس علم کا تعلق جس معلوم سے ہوتا ہے وہ کبھی ایک حال میں کبھی دوسری حال میں ہے مگر تعلقات اور زمان کا تغیر صفت علم میں تغیر اور حدوث کا موجب نہیں۔

﴿ولما صرح بازلية الكلام حاول التنبيه على ان القرآن ايضا قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم المتلو الحادث فقال والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وعقب القرآن بكلام الله تعالى لما ذكر المشائخ من انه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم كما ذهبت اليه الحنابلة جهلاً او عناداً واقام غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيهاً على اتحادهما وقصداً الى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيصاً على محل الخلاف بالعبارة المشهورة وهو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا تترجم هذه المسألة بمسألة خلق القرآن۔

ترجمہ: اور جب مصنفؒ کلام کے ازلی ہونے کی صراحت کر چکے تو اب اس بات سے آگاہ کرنے کا ارادہ کیا کہ لفظ قرآن اس کلام نفسی قدیم پر بھی بولا جاتا ہے جس طرح نظم متلو حادث پر بولا جاتا ہے چنانچہ فرمایا اور قرآن اللہ کا کلام غیر مخلوق ہے اور لفظ قرآن کے بعد کلام اللہ کا لفظ لائے کیونکہ مشائخؒ نے ذکر کیا ہے کہ القرآن کلام اللہ غیر مخلوق کہا جائے القرآن غیر مخلوق نہ کہا جائے تاکہ ذہن کی طرف یہ بات سبقت نہ کرے کہ وہ کلام جو حروف و اصوات سے مرکب ہے وہ قدیم ہے جیسا کہ جہالت یا عناد کی وجہ سے حنابلہ اس کی طرف گئے ہیں اور غیر حادث کی بجائے غیر مخلوق کا لفظ لائے دونوں کے اتحاد پر متنبہ کرنے اور کلام کو حدیث کے موافق جاری کرنے کے ارادہ سے۔ اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا "القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم" اور فریقین کے درمیان مشہور عبارت کے ذریعے محل اختلاف کی

صراحت کرنے کیلئے اور وہ یہ ہے کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق ہے اسی وجہ سے اس مسئلہ کا مستقل عنوان قرآن عنوان رکھا جاتا ہے۔

تشریح: ولذا صرح سے شارح کا مقصود تمہید ہے متن آتی کے لئے۔ عقب القرآن کے ساتھ شارح رحمۃ اللہ علیہ ماتن پر وارد شدہ اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کلام کا بحث کیا اور پھر کلام کی تقسیم دو اقسام کی طرف ہوئی تو کلام کا ذکر کرنے کے بعد دوبارہ کلام اللہ کا لفظ لانا غیر ضروری طول معلوم ہو رہا ہے بس: تنا کافی تھا کہ کہتے کہ القرآن غیر مخلوق؟ اس سے شارح رحمۃ اللہ علیہ دو جوابات دیتے ہیں (۱) مصنفؒ کا مقصود اتباع مشائخؒ ہے۔ مشائخؒ کا طریقہ یہ تھا کہ اس مسئلے کا بحث اس عنوان سے کرتے تھے القرآن کلام اللہ غیر مخلوق۔ اس لئے میں نے القرآن غیر مخلوق نہیں کہا۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ قرآن کا اطلاق چونکہ کلام نفسی اور لفظی دونوں پر ہوتا ہے تو ممکن ہے کہ کوئی توہم کرتا کہ کلام سے مراد کلام لفظی ہے حالانکہ وہ تو حادث ہے تو فرمایا کہ نہیں مراد یہاں پر کلام نفسی ہے جو قدیم اور غیر حادث ہے نہ کہ کلام لفظی جو کہ حادث ہے۔

کما ذهب اليه الحنابلة الخ ترجمہ کہتے ہیں کہ اصوات اور حروف بھی قدیم ہیں ان کا یہ قول یا تو ان کے جہل پر دلالت کرتا ہے یا عناد پر۔ جاننا چاہئے کہ یہ مذہب درحقیقت امام احمد بن حنبلؒ کا نہیں ہے بلکہ یہ ان کے متبعین میں سے بعض کا ہے۔ یہ طریقہ ان کے متبعین نے اس وجہ سے اختیار کیا کہ جب معتزلہ نے امام احمد بن حنبلؒ کو اذیت دی۔ اذیت پہنچائی تو امام احمد کے بعض متبعین نے عناداً یہ راستہ اختیار کیا جیسا کہ صاحب نبراس لکھتے ہیں

والعناد انكار الحق مع العلم به قالوا كفى دليلاً على جهلهم قول بعضهم انّ الجلد والغلاف قديمان وقول بعضهم ان الجسم الذى يكتب القرآن يصير قديماً بعد ما كان حادثاً وبالجملة فالمتكلمون يشنعون على الحنابلة تشنيعاً عظيماً وهو ان الامام احمد صاحب المذهب و عظيم المناقب وفي مذهبه ائمة كبار والمشائخ عظام منهم الشيخ الغوث الاعظم عبدالقادر الجيلاني القائل بان الحروف التهجى قديمة فيجب الكف عن اساءة الادب اليهم

ثم السعي في توجيه الكلام منهم لان القول قد ثبت عن الامام احمد بن ان الكلام اللفظي غير مخلوق وهكذا عن كثير من ائمة الحديث وفيه وجوه ـ

احدها ما اخترناه وهو ان مرادهم هو ان اللفظي قائم بذاته تعالى غير مرتب الاجزاء كما اختاره صاحب المواقف وسيذكره الشارح في آخر البحث وهو قول معقول وان بعض فيه بحث يشنع قائله لكونه مذهب طائفة من اهل التدقيق ـ

ثانيها انه تحاشى عن ان يتوهم المتوهمون ان الكلام النفسي مخلوق وفيه نظر اما القول بقدم الجلد والغلاف فصادر عن بعض الجهلة المنسوبين الى مذهبه ويقال كان يقرنه الامام احمد رغماً لانوف المعتزلة وقد جرى عليه في ذلك محنة عظيمة فان خليفة كان معتزلياً فاخذه وضربه ضرباً وجيعاً ليعترف ان القرآن مخلوق فلم يعترف و روى ان الشافعي اُتِيَ بقميص وقيل هذا قميص احمد ضرب فيه فغسله بالماء وشربه وصبّ منه على وجهه ورأى بعض الصالحين احمد في المنام بعد موته فسأله عن حاله فقال دخلت على الله فقال يا احمد اُوذِيتَ فينا فانظر الى وجهي ـ النبراس، ص ۲۲۲ـ

بعض کتب میں اس کے ساتھ یہ بھی موجود ہے کہ امام شافعیؒ نے خواب دیکھا کہ نبی علیہ السلام نے امام شافعیؒ سے خواب میں فرمایا: بشر احمد علی بلوی تصیبہ۔ امام احمدؒ کو بشارت دو اس مصیبت پر جو کہ آئے پہنچے گا تو انہوں نے اپنے شاگرد جس کا نام ربیع منقول ہے یعنی ربیع بن سلیمان اور بعض نے امام مزنی کا نام لکھا ہے جو امام طحاوی کے ماموں ہیں اس کو خط دیا امام احمد بن حنبلؒ کی طرف بھیجا الی آخر القصۃ هکذا ذکر صاحب النبراس ـ

امام احمد بن حنبلؒ نے ایک دفعہ فرمایا کہ مجھے ایک عام آدمی کی بات نے بڑا فائدہ دیا گویا وہ میرے لئے حق پر استقامت بننے کا ذریعہ تھا۔ وہ یہ کہ ایک آدمی نے کہا کہ امام صاحب میں چور ہوں مجھے بارہا سزائیں دی گئیں اور چوری کرتا رہتا ہوں لیکن کبھی بھی میں نے اپنے چوری کا اقرار نہیں کیا اور نہ ہی چوری چھوڑی تو سزاؤں کی وجہ سے میں نے باطل نہیں چھوڑا تو آپ حق کیسے چھوڑو گے۔

والقلم غیر مخلوق الخ اعتراض وارد ہے کہ آپ نے والقرآن غیر حادث کیوں نہیں کہا کہ غیر

مخلوق کہا؟ جواب: اس سے شارح نے تین جوابات دیے ہیں (۱) غیر مخلوق وغیر حادث لفظیں مترادفین ہیں۔ (۲) اس کلمہ کے لانے سے اتباع الحدیث مقصود ہے۔ (۳) عبارت مشہورہ بین الفریقین وہ خلق القرآن ہے اسی بناء پر خلق القرآن کہا گیا یعنی اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے فریقین خلق القرآن کا عنوان استعمال کرتے ہیں۔ یہ حدیث جو صاحب کتاب نے نقل کی ہے کہ القرآن کلام اللّٰہ تعالیٰ غیر مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر باللّٰه العظيم۔

اس حدیث پر محدثین حضرات نے کلام کیا ہے اکثر محدثین کی یہ رائے ہے کہ ہم نے اس حدیث کو کہیں نہیں پایا جیسا کہ عبید اللہ قندھاری رحمۃ اللہ علیہ نے حاشیہ میں تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے فرماتے ہیں کہ اقول هذا الحديث روى ابن عدى فى الكامل عن ابى هريرةؓ ورواه الديلمى عن رافع بن خديجؓ واخرجه الخطيب عن جابرؓ والحق انه موضوع ذكره ابن الجوزىؒ فى الموضوعات وقال الامام الصغانى صاحب المشارق هو موضوع۔ وقال الامام السخاوى هذا الحديث من جميع طرقه باطل وقال مجدالدين الفيروزآبادىؒ لم يصح عن النبى ﷺ شئ فى هذا الباب وقال الامام السخاوىؒ صح عن عمرو بن دينار قال ادركت تسعة من اصحاب رسول الله ﷺ يقولون من قال القرآن مخلوق فهو كافر وروى ذلك عن على بن ابى طالبؓ وعبداللّٰه بن مسعودؓ وسفيان بن عيينة لكن كله موقوف عليهم۔ هكذا ذكر صاحب النبراس فى شرحه۔

﴿وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسى ونفيه والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسى ودليلنا ما مر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام ويمتنع قيام الكلام اللفظى الحادث بذاته تعالى فتعين النفسى القديم واما استدلالهم بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التاليف والتنظيم والانزال والتنزيل وكونه عربيا مسموعا فصيحا معجزا الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا لانا قائلون بحدوث النظم وانما الكلام

فی المعنی القدیم ﴾۔

ترجمہ: اور ہم اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان اختلاف کا مدار کلام نفسی کے اثبات اور اس کی نفی پر ہے ورنہ نہ ہم الفاظ وحروف کے قدیم ہونے کے قائل ہیں اور نہ وہ کلام نفسی کے حدوث کے اور ہماری دلیل وہی ہے جو گزر چکی کہ اجماع سے اور انبیاء علیہم السلام سے تواتر کے ساتھ منقول ہونے سے اللہ تعالیٰ کا متکلم ہونا ثابت ہے اور اس کا اس کے سوا کوئی معنی نہیں کہ وہ کلام کے ساتھ موصوف ہے اور اس کی ذات کے ساتھ کلام لفظی حادث کا قیام محال ہے پس کلام نفسی قدیم متعین ہے۔ رہا (کلام نفسی قدیم کی نفی اور قرآن کے حادث ہونے پر) معتزلہ کا یہ استدلال کہ قرآن ایسی چیزوں کے ساتھ متصف ہے جو مخلوق کی صفات اور حدوث کی علامات میں سے ہیں۔ مثلا مؤلف ہونا، منظم ہونا، نازل کیا جانا، عربی ہونا، سنا جانا، فصیح ہونا، معجزہ ہونا وغیرہ تو یہ استدلال حنابلہ کے خلاف حجت بنے گا نہ کہ ہمارے خلاف کیونکہ نظم اور الفاظ کی حدوث کے ہم بھی قائل ہیں اور ہماری بات (غیر مخلوق ہونے کی صرف معنی قدیم یعنی کلام نفسی کے بارے میں ہے)۔

تشریح: و تحقیق الخ اس عبارت سے اشارہ مقصود ہے اس بات کی جانب کہ ہمارا اور معتزلہ کا جو اختلاف ہے یہ ابتدائی اختلاف نہیں بلکہ یہ مبنوی ہے، ابتدائی اختلاف ہمارا اور معتزلہ کے مابین یہ ہے کہ ہم کلام کی تقسیم کرتے ہیں قسمیں کی جانب جو کہ نفسی اور لفظی ہیں اور معتزلہ اس تقسیم کے قائل نہیں۔ پھر ہم کلام نفسی کو قدیم اور لفظی کو حادث مانتے ہیں تو وہ کلام نفسی سے انکار کرتے ہیں اختلاف اور نزاع ختم ہونے کا ایک طریقہ ہے کہ اگر معتزلہ نے ہماری تقسیم قسمین کی طرف تسلیم کر لیا تو نزاع از خود ختم ہو جائیگا۔ یا معتزلہ کی طرح ہم بھی کلام کو صرف لفظی میں منحصر قرار دیں اور کلام نفسی کو ثابت نہ کریں تو ہم بھی الفاظ اور حروف کے قدیم ہونے کے قائل نہیں ہیں ہم بھی اس صورت میں کلام اللہ کو حادث کہیں گے۔ یعنی فریقین اگر ثبات یا نفی پر متفق ہو جائیں تو پھر کوئی نزاع نہیں۔

ولنا ما مر الخ یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ بتانا چاہتے ہیں کہ اہل سنت والجماعت کے پاس اپنے موقف پر جو دلائل ہیں وہ اجماع اور تواتر نقل انبیاء ہیں کیونکہ اجماع سے اور تواتر نقل انبیاء سے اللہ کا متکلم ہونا ثابت ہے اور متکلم وہ ہوگا جس کے لیے صفت کلام ثابت ہو چونکہ ثبوت مشتق کے لیے ماخذ اشتقاق کا

ثبوت ضروری ہے اب اس کی صفت یا تو کلام نفسی کو مانا جائے گا یا لفظی کو ثانی باطل ہے ورنہ خود تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ وہ کلام نفسی ہے جو کہ قدیم اور ازلی ہے۔

استدلالهم الخ یہاں سے معتزلہ کے دلائل پیش کئے جا رہے ہیں کہ کلام اللہ مخلوق ہے اور مخلوق حادث ہے کیونکہ قرآن مولف، منظم ہے تو یہ ترتیب اور تنظیم دال ہے حروف اور اصوات پر اور حروف اور اصوات حادث ہیں۔ قرآن کو نازل کیا گیا تو نزول، عربی اور فصیح ہونا یہ سارے صفات ہیں حادث کے۔ لہذا کلام اللہ حادث ہیں۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ آپ کے یہ دلائل امام احمدؒ کے متبعین کے خلاف ہو سکتے ہیں کہ وہ کلام لفظی کو بھی قدیم مانتے ہیں جبکہ ہم ان صفات سے موصوف کلام کو حادث مانتے ہیں لہذا آپ کے دلائل ہمارے خلاف کارگر نہیں۔

﴿والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محالها او ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم وانت خبير بان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها والا يصح اتصاف البارى بالاعراض المخلوقة له تعالى والله تعالى عن ذلك علوا كبيرا﴾۔

ترجمہ: اور معتزلہ کے لئے جب اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا انکار ممکن نہ ہو سکا تو وہ اس بات کی طرف گئے کہ اللہ تعالیٰ حروف واصوات کو ان کے اپنے اپنے محل میں موجود کرنے یا اشکال کتابت کو لوح محفوظ میں موجود کرنے کے معنی میں متکلم ہے اگرچہ سے پڑھا نہیں گیا۔ یہ مسئلہ ان کے درمیان مختلف فیہ ہے اور آپ کو اچھی طرح معلوم ہوگا کہ متحرک وہ ہے جس کے ساتھ حرکت قائم ہو نہ کہ وہ شخص جو حرکت کا موجد ہو ورنہ باری تعالیٰ کا ان اعراض کے ساتھ بھی متصف ہونا لازم آئے گا جو اس کی مخلوق ہیں اور اللہ تعالیٰ اس سے بہت ہی بلند و بالاتر ہے۔

تشریح: معتزلہ اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا تو انکار نہیں کر سکتے کیونکہ قرآن کریم میں اللہ کی طرف سے امر، نہی اور خبر کے صیغے وارد ہیں جو کلام کے اقسام ہیں لہذا انہوں نے تاویل کرتے ہوئے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس نے کلام کی اصوات ان کے محل مثلاً کوہ طور میں موجود کر دیں یا

لسان جبرئیل یا لسان نبی میں موجود کر دیجے یا کلام پر دلالت کرنے والے نقوش اور اشکال کتابت لوح محفوظ میں موجود کر دیجے۔

محالها المراد من المحال عند المعتزلة لوح المحفوظ او جبرائیل علیه السلام او نبی علیه السلام ۔

علی اختلاف الخ یعنی جبرئیل علیہ السلام کے اللہ تعالی سے قرآن حاصل کرنے کی کیفیت کے بارے میں معتزلہ کے درمیان اختلاف ہے بعض کا کہنا ہے کہ اللہ تعالی اپنے کلام پر دلالت کرنے والی آواز پیدا فرما دیتے جس کو جبرئیل علیہ السلام سن لیتے اور اس کو لے کر نازل ہو جاتے اور بعض کا کہنا ہے کہ اللہ تعالی لوح محفوظ میں کتابت کے نقوش پیدا فرما دیتے جس کو جبرئیل علیہ السلام دیکھ لیتے تھے ۔

وانت خبیر هذا رد علی جواب المعتزلة اگر ہم اللہ کے متکلم ہونے کا وہ معنی لے لیں جو کہ معتزلہ نے لیا ہے تو اس صورت میں اللہ تعالی متکلم نہیں بلکہ موجد ہو جائیں گے مثلا ایک آدمی نے حرکت ایجاد کی تو وہ حرکت کا موجد تو ہے لیکن متحرک نہیں ٹھیک اسی طرح اللہ تعالی کلام کے موجد ہوں گے لیکن متکلم نہیں ہوں گے اگر اس معنی کی بنیاد پر ہم اللہ کو متکلم کہہ سکتے ہیں تو پھر اللہ چونکہ سواد اور بیاض وغیرہ الوان کے بھی موجد ہیں تو ہم اللہ تعالی کو اسود اور ابیض بھی کہہ سکیں گے حالانکہ اللہ کی ذات کو اسود اور ابیض کہنا انتہائی بیہودہ بات ہے لہذا متکلم بمعنی موجد الکلام کو متکلم نہیں کہہ سکتے ہیں لہذا معتزلہ کا لیا ہوا معنی صحیح نہیں ۔

﴿ومن اقوی شبه المعتزلة انکم متفقون علی ان القرآن اسم لما نقل الینا بین دفتی المصاحف تواترا وهذا یستلزم کونه مکتوبا فی المصاحف مقروًا بالالسن مسموعًا بالآذان وکل ذلک من سمات الحدوث بالضرورة فاشار الی الجواب بقوله وهو ای القرآن الذی هو کلام الله تعالی مکتوب فی مصاحفنا ای باشکال الکتابة وصور الحروف الدالة علیه محفوظ فی قلوبنا ای بالفاظ مخیلة مقروء بالسنتنا بحروفه الملفوظة المسموعة مسموع بآذاننا بتلک ایضا غیر حال فیها ای مع ذلک لیس حالاً فی المصاحف ولا فی القلوب ولا فی الالسنة ولا فی الآذان بل هو معنیً قدیم قائم بذات الله تعالی یلفظ ویسمع بالنظم الدال علیه ویحفظ بالنظم المخیل

ویکتب بنقوش واشکال موضوعة للحروف الدالة علیه کما یقال النار جوهر مضیئ محرق یذکر باللفظ ویکتب بالقلم ولا یلزم منه کون حقیقة النار صوتا وحرفا﴾۔

ترجمہ: اور معتزلہ کے قوی تر دلائل میں سے یہ ہے کہ تم (اشاعرہ) اس بات پر متفق ہو کہ قرآن اس کلام کا نام ہے جو ہم تک تواتر کے ساتھ مصاحف کے دفتین کے درمیان ہو کر پہنچا ہے اور یہ مستلزم ہے اس کے مصاحف میں مکتوب ہونے، زبانوں سے پڑھے جانے اور کانوں سے سنے جانے کو اور یہ سب حدوث کی علامات میں سے ہیں یقینی طور پر تو مصنف نے اپنے اس قول سے جواب کی طرف اشارہ کیا اور وہ یعنی قرآن جو اللہ کا کلام ہے ہمارے مصاحف میں مکتوب ہے یعنی کلام الہی پر دلالت کرنے والے حروف کی صورتوں اور کتابت کی شکلوں کے واسطہ سے ہمارے دلوں میں محفوظ ہے قوت خیال میں جمع شدہ الفاظ کے واسطہ سے، ہماری زبانوں سے پڑھا جاتا ہے اس کے قابل تلفظ اور قابل سماع حروف کے واسطہ سے ہمارے کانوں سے سنا جاتا ہے انہی (قابل تلفظ اور قابل سماع حروف) کے واسطہ سے ان میں حلول کرنے والا نہیں یعنی ان سب باتوں کے باوجود نہ تو وہ مصاحف میں حلول کئے ہوئے ہیں اور نہ قلوب میں اور نہ زبانوں میں اور نہ کانوں میں بلکہ وہ ایک قدیم معنی ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اس کا تلفظ ہوتا ہے اس پر دلالت کرنے والے نظم کے توسط سے، اس کو سنا جاتا ہے خیال میں جمع شدہ نظم کے توسط سے اس کو حفظ کیا جاتا ہے اس پر دلالت کرنے والے حروف کے لئے وضع کردہ اشکال و نقوش کے واسطہ سے اس کو لکھا جاتا ہے۔ جس طرح کہا جاتا ہے کہ آگ ایک روشن جلانے والا مادہ ہے اس کو لفظ کے ذریعے ذکر کیا جاتا ہے، قلم کے ذریعہ لکھا جاتا ہے اور اس سے حقیقت نار کا حرف و صوت ہونا لازم نہیں آتا۔

تشریح: ومن اقوی شبه الخ غرض شارح یہاں سے تمہید باندھنا ہے متن آتی کے لیے اور معتزلہ کی طرف سے اعتراض نقل کرتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ہم قرآن کی تلاوت اور سماعت کرتے ہیں اس کی کتابت اور حفظ بھی کرتے ہیں یہ تلاوت سماعت، کتابت اور حفظ کرنا حادث اور مخلوق ہیں تو جس چیز کے

صفات ہیں وہ بھی حادث ہوگا حالانکہ تم قرآن کریم کو قدیم سمجھتے ہو؟

جواب: یہ تمام صفات درحقیقت کلام نفسی پر دلالت کرنے والے امور کے اوصاف ہیں یہ کلام نفسی نہیں۔ لیس حالاً اس میں اشارہ ہے کہ کلام نفسی کے مذکورہ صفت کی وجہ سے اس کا مصاحف میں یا قلوب اور زبان میں حلول نہیں ہے کہ محل کے حادث ہونے سے کلام نفسی بھی حادث ہو جائے بلکہ کلام نفسی ایک ایسا معنی ہے جو کہ قدیم ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور اس پر دلالت کرنے والے الفاظ و نوالا اور سنا جا سکتا ہے نہ کہ کلام نفسی۔

کما یقال: مذکورہ جواب ایک مثال کے ذریعے واضح کرنا چاہتے ہیں مثلاً آگ جلانے والا ہے یہ بات لکھی بھی جاتی ہے اور بولی بھی جاتی ہے لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اس کی وجہ سے آگ بھی اصوات اور حروف کے قبیل سے ہے بلکہ یہ آگ پر دلالت کرنے والے الفاظ ہیں جو کہ بولے اور سنے جاتے ہیں ٹھیک اسی طرح کلام نفسی اصوات اور حروف کے قبیلے سے نہیں اور نہ ہی اسے بولا اور سنا جا سکتا ہے بلکہ یہ کلام نفسی پر دلالت کرنے والے کلمات ہیں۔ دال کے مکتوب اور مقروء ہونے سے مدلول کا مقروء اور مکتوب ہونا لازم نہیں آتا۔

﴿وتحقيقه ان للشيء وجوداً في الاعيان ووجوداً في الاذهان ووجوداً في العبارة ووجوداً في الكتابة، فالكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الاذهان وهو على ما في الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن او المخيلة كما في قولنا حفظت القرآن او يراد به الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم للمحدث مس القرآن۔

ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه ائمة الاصول بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسماً للنظم والمعنى جميعا اى للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى واما الكلام القديم

الذی هو صفة الله تعالیٰ فذهب الاشعری الیٰ انه یجوز ان یسمع ومنعه الاستاذ ابو اسحق الاسفرائنی و هو اختیار الشیخ ابی منصور الماتریدی فمعنیٰ قوله تعالیٰ حتی یسمع کلام الله یسمع ما یدل علیه کما یقال سمعت علم فلان فموسیٰ علیه السلام سمع صوتا دالا علیٰ کلام الله تعالیٰ لکن لما کان بلا واسطة الکتاب والملک خصّ باسم الکلیم ﴾ ۔

ترجمہ: اور اس جواب کی تحقیق یہ ہے کہ شی کا ایک وجود خارج میں ہوتا ہے اور ایک وجود ذہن میں ہوتا ہے ایک وجود عبارت میں ہوتا ہے اور ایک وجود کتابت میں ہوتا ہے تو کتابت عبارت پر دلالت کرتی ہے اور عبارت وجود ذہنی پر اور وجود ذہنی وجود خارجی پر تو جہاں کہیں قرآن کی ایسی صفت بیان کی جائے جو قدیم کے لوازم میں سے ہے جیسا کہ ہمارے قول "القرآن غیر مخلوق" میں تو مراد اس کی وہ حقیقت ہوگی جو خارج میں موجود ہے اور جہاں ایسی صفت بیان کی جائے جو مخلوقات اور حوادث کے لوازم میں سے ہے اس سے وہ الفاظ مراد ہوں گے جو بولے اور سنے جاتے ہیں جیسا کہ ہمارے قول "قرأت نصف القرآن" میں ۔ یا الفاظ مخیلہ مراد ہوں گے جیسا کہ ہمارے قول "حفظت القرآن" میں ۔ یا اس سے نقش شدہ اشکال مراد ہوں گے جیسا کہ ہمارے قول "یحرم للمحدث مس القرآن" میں ۔

اور جب کہ احکام شرعیہ کی دلیل صرف لفظ ہے نہ کہ معنی قدیم، تو ائمہ اصول نے "المکتوب فی المصاحف المنقول بالتواتر" کے لفظ سے اس کی تعریف کی اور اس کو نظم اور معنی دونوں کا نام قرار دیا یعنی نظم کا (نام قرار دیا) معنی پر دلالت کرنے کی حیثیت سے نہ کہ صرف معنی کا ۔ رہا کلام قدیم جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے تو اشعری کا مذہب یہ ہے کہ اسکو سننا ممکن ہے اور استاذ ابو اسحٰق نے اس کا انکار کیا ہے اور یہ ابو منصور کا مختار مذہب ہے ۔ پس اللہ تعالیٰ کے ارشاد "حتیٰ یسمع کلام اللہ" کے معنی یہ ہیں کہ وہ الفاظ سن لے جو کلام اللہ پر دلالت کرنے والے ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ میں نے فلاں کا علم سنا تو موسیٰ علیہ السلام نے وہ آواز سنی جو اللہ تعالیٰ کے کلام پر دلالت کرنے والی تھی لیکن چونکہ یہ سننا کتاب اور فرشتہ کے واسطہ کے بغیر تھا اس لئے

کلیم کا نام ان ہی کے ساتھ مخصوص ہوا۔

تشریح: **وتحقیقہ الخ** یعنی مذکورہ جواب کی تحقیق یہ ہے کہ شی کے مختلف وجود ہوتے ہیں اور ان وجودات مختلفہ کے اعتبار سے اس شی پر مختلف احکام لگائے جاتے ہیں چنانچہ شی کا ایک وجود خارجی ہوتا ہے جو ہر حال میں ہوتا ہے خواہ کوئی اس کا تصور کرے یا نہ کرے اور خواہ کوئی اس کو مانے یا نہ مانے یعنی وجود خارجی اس کو کہتے ہیں جو تصور کرنے والے کے تصور کرنے پر اور ماننے والے کے ماننے پر یا کاتب کے لکھنے پر یا بولنے والے کے بولنے پر موقوف نہ ہو۔ دوسرا وجود ذہنی ہوتا ہے بایں طور کہ اس کی صورت ذہن میں ہو اور ایک وجود لفظی ہوتا ہے بایں طور کہ اس کے لئے جو لفظ وضع کیا گیا ہے اس لفظ کا زبان سے تلفظ ہو اور ایک وجود کتابی ہوتا ہے بایں طور کہ جو لفظ اس کیلئے وضع کیا گیا ہے وہ کسی چیز پر لکھا ہوا ہو۔

اسی طرح کلام کے مختلف وجود ہیں ان ہی کے اعتبار سے ان پر مختلف احکام لگائے جاتے ہیں، چنانچہ جہاں کہیں قرآن کی ایسی صفت بیان کی جائے گی جو قدیم کے لوازم میں سے ہے مثلاً ہمارے قول "القرآن غیر مخلوق" میں تو اس سے وجود خارجی مراد ہوگا یعنی اس کی وہ حقیقت مراد ہوگی جو خارج میں موجود ہے کسی کے تصور یا تلفظ یا کتابت پر موقوف نہیں ہے اور وہ کلام نفسی ہے اور جہاں کہیں اس کی ایسی صفت بیان کی جائے گی جو مخلوق کے لوازم میں سے ہے تو اس سے وجود لفظی یعنی بولے اور سنے جانے والے الفاظ مراد ہوں گے مثلاً ہمارے قول "قرأت نصف القرآن" میں، یا وجود ذہنی یعنی قوت خیال میں محفوظ شدہ الفاظ مراد ہوں گے مثلاً ہمارے قول "حفظت القرآن" میں، یا وجود کتابی یعنی اشکال منقوشہ مراد ہوں گے مثلاً ہمارے قول "یحرم للمحدث مس القرآن" میں کہ قرآن سے مکتوب نقوش مراد ہیں۔ ان وجودات اربعہ میں سے وجود خارجی حقیقی وجود ہے باقی تینوں وجودات مجازی ہیں۔

ولما کان الخ یہ ایک اشکال کا جواب ہے، اشکال یہ ہے کہ اگر قرآن مشترک لفظی ہوتا اور اشتراک لفظی کے ساتھ اس کا اطلاق کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں پر ہوتا تو پھر اصول فقہ والے قرآن کی ایسی تعریف نہ کرتے جو صرف کلام لفظی پر صادق آتی ہے لیکن ائمہ اصول نے قرآن کی تعریف "مکتوب فی المصاحف منقول بالتواتر" کے الفاظ سے کی ہے جو صرف کلام لفظی پر صادق ہے۔ معلوم ہوا کہ قرآن صرف کلام لفظی کا نام ہے، کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں کے درمیان مشترک نہیں ہے کہ ہر ایک کیلئے مستقل

طور پر وضع کیا گیا ہو۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ احکام شرعیہ مثلاً وجوب، حرمت وغیرہ کی دلیل صرف الفاظ ہیں جس کی بناء پر ان کے نزدیک الفاظ ہی اہم ہیں اس لئے انہوں نے قرآن کی تعریف "المکتوب فی المصاحف المنقول بالتواتر" جیسے الفاظ سے کی، جو کلام لفظی پر صادق آتی ہیں اور انہوں نے قرآن صرف معنی کو نہیں قرار دیا بلکہ نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کو قرار دیا۔

واما الکلام القدیم الخ ماسبق میں شارحؒ نے ذکر فرمایا تھا کہ جب قرآن کی ایسی صفت ذکر کی جائے جو حدوث کے لوازم میں سے ہے تو اس سے کلام لفظی مراد ہوگا۔ اب شارحؒ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ مسموع ہونا حدوث کے لوازم میں سے ہے یا نہیں تاکہ پہلی صورت میں جہاں کہیں قرآن کو مسموع قرار دیا گیا ہے وہاں اس سے کلام لفظی مراد لیا جائے اور دوسری صورت میں کلام نفسی مراد لیا جائے، چنانچہ اس سلسلہ میں اختلاف ذکر فرمایا شیخ ابو الحسن اشعری کا مذہب تو یہ ہے کہ کلام قدیم یعنی کلام نفسی جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اگرچہ وہ آواز نہ ہو پھر بھی خرق عادت کے طور پر اس کو سننا ممکن ہے جس طرح قیامت کے روز مومنین باری تعالیٰ کو باوجود اس کے کہ اس کی کوئی شکل وصورت نہیں ہے پھر بھی عادت دنیا کے بر خلاف دیکھیں گے۔ اس مذہب کی بنیاد پر مسموع ہونا حدوث کے لوازم میں سے نہیں ہوگا بلکہ حادث اور قدیم کے درمیان مشترک وصف ہوگا۔ لہٰذا جو کلام صفت مسموعیت کے ساتھ متصف ہو اس سے کلام نفسی بھی مراد ہو سکتا ہے۔ جیسے "حتی یسمع کلام اللّٰہ" میں کلام نفسی مراد لے سکتے ہیں اور کلام لفظی بھی مراد ہو سکتا ہے جیسے ہمارے قول "سمعت القرآن" میں قرآن سے کلام لفظی مراد ہے اور استاذ ابو اسحاق اسفرائنی (۱) نے کلام قدیم کا سننا ممکن ہونے کا انکار کیا ہے اس لئے کہ قائل

---

(۱) آپ کا نام ابراہیم بن محمد ہے۔ ابو اسحاق ان کی کنیت ہے۔ متکلمین کی اصطلاح میں استاذ کے نام سے مشہور ہیں۔ اسفرائن نامی شہر کی طرف منسوب ہونے کی وجہ اسفرائنی کہلاتے ہیں۔ آپ ایک بلند پایہ متکلم ہونے کے ساتھ ساتھ تقویٰ اور ورع میں یگانۂ روزگار تھے۔ آپ حضرت ابو الحسن باہلی کے شاگرد تھے اور وہ ابو الحسن اشعری سے سلسلۂ تلمذ رکھتے تھے۔ آپ دس محرم بروز عاشورہ ۴۱۸ھ بمقام نیشاپور وفات پاگئے ہیں اور اسفرائن میں دفنائے گئے ہیں۔

حامل اصوات ہیں اور کلام نفسی اصوات کے قبیل سے نہیں ہے۔ اس مذہب کی بناء پر مسموع ہونا حدوث کے لوازم میں سے ہوگا اور جہاں کہیں کلام اللہ کو مسموع قرار دیا گیا ہے وہاں اس سے صرف کلام لفظی مراد ہوگا، چنانچہ حتی یسمع کلام اللّٰہ سے ان الفاظ کا سننا مراد ہوگا جو اللہ کی صفت کلام یعنی کلام نفسی پر دلالت کرنے والے ہوں جیسے کہا جاتا ہے کہ میں نے فلاں کا علم سنا اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ میں نے ایسی بات اور ایسے الفاظ سنے جس سے اس کے علم کا پتہ چلتا ہے کیونکہ علم قابل سماع چیز نہیں ہے۔ جس طرح ابواسحٰق فرماتے ہیں کہ کلام نفسی کا سماع نہیں ہو سکتا یہی مذہب شیخ ابومنصور ماتریدی (۱) کا ہے۔

اسی طرح موسیٰ علیہ السلام کے خاص طور پر اللہ کا کلام سننے کا مطلب یہ ہے کہ انہوں نے وہ الفاظ سنے جو اللہ تعالیٰ کے کلام نفسی قدیم پر دلالت کرنے والے تھے۔ اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ اس طرح تو ہم میں ہر ایک کلام نفسی پر دلالت کرنے والے الفاظ سنتے ہیں، پھر موسیٰ علیہ السلام ہی کو کلیم کے لقب کے ساتھ کیوں ملقب کیا گیا تو شارح نے آگے اپنے قول ولکن سے اس اشکال کو یوں دفع فرمایا کہ موسیٰ علیہ السلام کا سننا کسی کتاب یا فرشتہ کے واسطہ کے بغیر تھا اس خصوصیت کے سبب خاص طور پر ان ہی کو کلیم کے لقب کے ساتھ ملقب کیا گیا۔

﴿فان قيل لو كان كلام اللّٰه تعالىٰ حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف يصح نفيه عنه بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات كلام اللّٰه تعالىٰ والاجماع على خلافه وايضا المعجز المتحدى به هو كلام اللّٰه تعالىٰ حقيقة مع القطع بان ذالك انما يتصور في النظم المؤلف المفصل الى السور اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة قلنا التحقيق ان كلام اللّٰه تعالىٰ اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة كونه صفة له تعالىٰ وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق لله تعالىٰ ليس من تاليفات المخلوقين فلا يصح النفي اصلاً ولا يكون

---

(۱) آپ کا اصلی نام محمد بن محمد بن محمود سمرقندی ہے۔ ابومنصور آپ کی کنیت ہے۔ سمرقند ایک علاقے کا نام ہے وہاں پر ماترید نامی گاؤں میں پیدا ہونے کی وجہ سے ماتریدی کہلاتے ہیں۔ آپ متبع السلف تھے۔ کئی واسطوں سے امام محمدؒ کے شاگرد ہیں۔ آپ کے متبعین ماتریدی کہلاتے ہیں۔ ۳۳۳ھ میں وفات پا گئے ہیں۔

الاعجاز والتحدی الا فی کلام اللّٰہ تعالیٰ۔ وما وقع فی عبارۃ بعض المشائخ من انہ مجاز فلیس معناہ انہ غیر موضوع للنظم المؤلف بل ان الکلام فی التحقیق و بالذات اسم للمعنی القائم بالنفس وتسمیۃ اللفظ بہ و وضعہ لذالک انما ھو باعتبار دلالتہ علی المعنیٰ فلا نزاع لھم فی الوضع والتسمیۃ ﴾۔

ترجمہ: پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ اگر لفظ کلام اللہ معنی قدیم یعنی کلام نفسی کے معنی میں حقیقت اور نظم مولف کے معنی میں مجاز ہوتا تو اس سے (یعنی نظم مولف سے) کلام اللہ کی نفی صحیح ہوتی بایں طور کہ کہا جاتا ہے کہ یہ نازل شدہ نظم و عبارت جو معجزہ ہے اور آیت اور سورتوں میں منقسم ہوئی ہے کلام اللہ نہیں ہے حالانکہ اجماع اس کے خلاف پر ہے، نیز معجزہ اور تحدی یہ حقیقی کلام اللہ ہے اس بات کا یقین کرنے کیساتھ کہ یہ (اعجاز اور تحدی) اس نظم مؤلف ہی میں منحصر ہے جو سورتوں پر تقسیم ہے کیونکہ صفتِ قدیمہ سے معارضہ کرنے کا کوئی مطلب نہیں ہم جواب دیں گے کہ (لفظ کلام اللہ) ایسا اسم ہے جو مشترک ہے کلام نفسی قدیم کے درمیان اور (اس صورت میں اللہ کی طرف کلام کی) اضافت کا معنی کلام کا اللہ کی صفت ہونا ہے اور اس کلام لفظی حادث کے درمیان جو سورتوں اور آیتوں سے مرکب ہے اور (اس صورت میں اللہ کی طرف کلام کی) اضافت کا معنی یہ ہے کہ یہ کلام اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے مخلوق بندوں کی تالیفات میں سے نہیں ہے لہذا نفی ہرگز صحیح نہ ہوگی اور اعجاز و تحدی صرف کلام اللہ میں ہوگی۔

اور بعض مشائخؒ کی عبارت میں جو آیا ہے کہ نظم مولف مجازاً کلام اللہ ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ لفظ کلام اللہ نظم مؤلف کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ کلام دراصل اور بالذات نام ہے اس معنی کا جو ذات کے ساتھ قائم ہے اور لفظ کا نام کلام رکھنا اور کلام کا لفظ کے لئے وضع کیا جانا محض اس معنی پر اس کے دلالت کرنے کے اعتبار سے ہے بعض مشائخ کا نظم مؤلف کے لئے لفظ کلام اللہ کے وضع کئے جانے اور اس کا کلام نام رکھے جانے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

تشریح: ماسبق میں ماتنؒ نے اس کلام کے بارے میں جو اللہ کی صفت ہے فرمایا کہ "لیس من

جنس الحروف" اس سے بھی سمجھ میں آتا ہے کہ نظم مولف جو حروف و الفاظ کی جنس سے ہے حقیقی کلام اللہ نہیں بلکہ اسکو مجازاً کلام اللہ کہا جاتا ہے اسی طرح اس سے پہلے شارحؒ نے فرمایا تھا بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالىٰ، اس سے بھی سمجھ میں آتا ہے کہ کلام اللہ حقیقت میں کلام نفسی قدیم ہی ہے نظم مولف کو مجازاً کلام اللہ کہا جاتا ہے اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ لفظ کی نفی اس کے معنی مجازی سے درست ہوتی ہے مثلاً شیر کا معنی مجازی بہادر آدمی ہے چنانچہ بہادر آدمی سے شیر کی نفی کرنا اور یہ کہنا درست ہے کہ بہادر آدمی شیر نہیں ہے بلکہ انسان ہے۔ اسی طرح اگر لفظ کلام اللہ کلام نفسی قدیم کے معنی میں حقیقت اور نظم مولف یعنی کلام لفظی کے معنی میں، مجاز ہوتا تو نظم مولف سے جو کہ مجازی معنی ہے کلام اللہ کی نفی کرنا اور یہ کہنا کہ نظم مولف کلام اللہ نہیں ہے درست ہوتا لیکن تالی یعنی نظم مولف سے کلام اللہ کی نفی کرنا باطل ہے کیونکہ امت کا اجماع نظم مولف کے کلام اللہ ہونے پر ہے تو اسی طرح مقدم یعنی کلام اللہ کا کلام نفسی قدیم کے معنی میں حقیقت اور نظم مولف کے معنی میں مجاز ہونا بھی باطل ہے۔

وايضاً المعجز المتحدى به الخ اس اعتراض کا بھی حاصل یہی ہے کہ کلام اللہ کا نظم مولف کے معنی میں مجاز ہونا خلاف اجماع کو مستلزم ہونے کی وجہ سے باطل ہے توضیح اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کلام اللہ سے معارضہ کرنے اور اس کا مثل بنا کر لانے کا چیلنج دیا تا کہ جب اس کا مقابلہ و معارضہ کرنے اور اس کا مثل بنا کر پیش کرنے سے عاجز ہو جائیں تو اس کے کلام الٰہی ہونے میں ان کا شبہ اور کلام بشر ہونے کا گمان بھی زائل ہو جائے اور کفار کا شبہ نظم مولف ہی کے کلام الٰہی ہونے میں تھا تو تحدی بھی نظم مولف ہی میں ہوگی اور نظم مولف سے ہی معارضہ کرنے کا حکم ہوگا کیونکہ صفت قدیمہ سے معارضہ کا حکم دینے کا مطلب تو یہ ہوگا کہ تم اپنے اندر اس صفت قدیمہ کا مثل پیدا کرو اور یہ تکلیف مالا یطاق ہے جو ناجائز ہے لہذا صفت قدیمہ سے معارضہ کا کوئی معنی نہیں۔ بہر حال جب تحدی نظم مولف ہی میں منحصر ہے اور تحدی بہ نظم مولف ہی ہے تو اگر کلام اللہ نظم مولف کے معنی میں مجاز ہو تو لازم آئے گا کہ تحدی بہ کلام مجازی ہے اور یہ اجماع کے خلاف ہے کیونکہ اجماع اس بات پر ہے کہ "المعجز المتحدى به كلام الله حقيقة" یعنی تحدی بہ حقیقی کلام اللہ ہے نہ کہ مجازی کلام اللہ لہذا کلام اللہ کا نظم مولف کے معنی میں مجاز ہونا خلاف اجماع کو مستلزم ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔

قلنا الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ کلام اللہ نظم مولف اور کلام لفظی کے معنی میں مجاز نہیں ہے بلکہ لفظ کلام اللہ معنی قدیم یعنی کلام نفسی اور کلام لفظی کے درمیان مشترک لفظی ہے اور مشترک لفظی کے سارے معانی حقیقت ہوتے ہیں لہذا کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں لفظ کلام اللہ کے حقیقی معنی ہوں گے اور دونوں حقیقی کلام اللہ ہوں گے اور جب کلام نفسی کی طرح کلام لفظی بھی کلام اللہ کا حقیقی معنی ہے تو کلام لفظی سے کلام اللہ کی نفی درست نہ ہوگی کیونکہ لفظ کی نفی اپنے معنی حقیقی سے درست نہیں ہوتی اسی طرح جب کلام لفظی بھی کلام اللہ حقیقی ہے تو متحدی بہ کلام اللہ حقیقی ہوا جس پر اجماع ہے البتہ جس صورت میں کلام اللہ سے کلام نفسی مراد ہوگا جو اللہ کی صفت ہے تو اللہ کی طرف کلام کی اضافت اضافۃ الصفۃ الی الموصوف کے قبیل سے ہوگی اور کلام اللہ کے معنی ہوں گے وہ کلام جو اللہ کی صفت ہے یعنی کلام نفسی اور جس صورت میں کلام لفظی مراد ہوگا تو اللہ کی طرف کلام کی اضافت اضافۃ المخلوق الی الخالق کے قبیل سے ہوگی اور کلام اللہ کے معنی ہوں گے وہ کلام جو اللہ کی مخلوق ہے بندوں کی تالیفات میں سے نہیں ہے یعنی وہ کلام لفظی جو رسول پر نازل ہوا۔

وما وقع فی عبارۃ الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال مقدر یہ ہے کہ بعض مشائخ اہل السنۃ نے نظم مولف کو مجازاً کلام اللہ قرار دیا ہے پھر آپ کیسے کہتے ہیں کہ کلام اللہ کلام نفسی اور نظم مولف دونوں کے معنی میں مشترک لفظی ہے اور کلام نفسی اور نظم مولف دونوں حقیقی کلام اللہ ہیں؟

جواب کا حاصل یہ ہے کہ مجاز اشتراک لفظی کے ساتھ دو معنی پر اطلاق ہوتا ہے اول وہ لفظ جو معنی غیر موضوع لہ میں مستعمل ہو جیسے لفظ اسد مرد شجاع کے معنی میں اور ثانی وہ لفظ جو کسی معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو مگر کسی علاقہ کی وجہ سے تو مشائخ نے جو کلام اللہ کو نظم مولف کے معنی میں مجاز کہا اس کا مطلب یہ نہیں کہ کلام اللہ نظم مولف کے لئے وضع ہی نہیں کیا گیا ہے اور نظم مولف اس کا معنی غیر موضوع لہ ہے۔ بلکہ انہوں نے مجاز بالمعنی الثانی کہا جس کا مطلب یہ ہے کہ کلام اللہ کلام نفسی کے لئے بالذات اور بلا واسطہ وضع کیا گیا ہے اور نظم مولف کے لئے اس واسطے وضع کیا گیا ہے کہ نظم مولف کلام نفسی قدیم پر دلالت کرتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ نظم مولف اور کلام لفظی کا کلام اللہ نام رکھے جانے اور اس کے لئے لفظ کلام اللہ وضع کئے جانے میں اختلاف نہیں ہے اور جب کلام اللہ کا لفظ معنی قدیم اور نظم مولف دونوں کے

لئے وضع کیا گیا ہے تو دونوں اس کا معنی موضوع لہ ہوئے اور معنی موضوع لہ ہی کو حقیقت کہتے ہیں تو معنی قدیم یعنی کلام نفسی اور نظم مؤلف دونوں کلام اللہ حقیقی ہوگئے البتہ اتنی بات ہے کہ دوسرے معنی حقیقی یعنی نظم مؤلف کو پہلے معنی حقیقی یعنی کلام نفسی کے ساتھ دال ہونے کا علاقہ ہے جس طرح معنی مجازی کو معنی حقیقی کے ساتھ کوئی علاقہ دال یا مدلول ہونے کا سبب یا مسبب ہونے کا ہوا کرتا ہے۔ اس بناء پر دوسرا معنی حقیقی مجاز کے مشابہ ہوگیا اور مشابہ بالمجاز ہونے کی وجہ سے بعض مشائخ نے نظم مؤلف کو کلام مجازی کہہ دیا۔

﴿وذهب بعض المحققين الى ان المعنى في قول مشائخنا كلام الله تعالى معنىً قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه، بل في مقابلة العين والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات و مرادهم ان القرآن اسم اللفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه بديهي الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء بل المعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء و تقدم البعض على البعض والترتب انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة واما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلامه سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة. هذا حاصل كلامه﴾۔

ترجمہ: اور بعض محققین اس بات کی طرف گئے ہیں کہ معنی ہمارے مشائخؒ کے اس قول میں کہ "کلام اللہ ایک قدیم معنی ہے" لفظ کے مقابلہ میں نہیں ہے کہ اس سے لفظ کا مدلول مراد لیا جائے بلکہ عین کے مقابلہ میں ہے اور اس سے مراد وہ چیز ہے جو قائم بذاتہ نہ ہو جیسے باقی صفات ہیں اور ان کا مطلب یہ ہے کہ قرآن لفظ اور معنی دونوں کا نام ہے دونوں کو شامل ہے اور وہ قدیم ہے اس طرح نہیں جس طرح حنابلہ کہتے ہیں کہ یہ نظم مؤلف جو مرتب اجزاء والا ہے قدیم ہے کیونکہ اس کا محال ہونا تو بدیہی ہے اس بات کا یقین کرنے کی وجہ سے کہ بسم اللہ کے سین کا تلفظ

بارے تلفظ کے بعد کی حالت ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ جو لفظ ذات واجب کے ساتھ قائم ہے وہ فی نفسہ مرتب الاجزاء والا نہیں ہے جیسے وہ لفظ جو حافظ کی ذات کے ساتھ اجزاء کے ترتیب اور ایک دوسرے پر تقدم کے بغیر قائم ہوتا ہے اور ترتیب صرف تلفظ میں ہوتی ہے کہ آلہ تلفظ کے موافقت نہ کرنے کی وجہ سے اور یہی مطلب ہے ان کے اس قول کا کہ "معنی قدیم ہے اور قراءت حادث ہے" بہر حال وہ لفظ جو اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اس میں ترتیب نہیں ہے یہاں تک کہ جس نے اللہ کا کلام سنا اس نے غیر مرتب اجزاء والا کلام سنا۔ اس کے آلہ سمع کی طرف محتاج نہ ہونے کی وجہ سے۔ یہاں (محقق صاحب) کے کلام کا حاصل ہے۔

تشریح: وذهب بعض المحققين الخ یہاں پر شارح کا مقصود صاحب مواقف کا جواب نقل کرنا ہے۔ صاحب مواقف فرماتے ہیں کہ ہمارے مشائخ کے کلام میں جو کلام اللہ کو معنی قدیم کہا گیا ہے تو معنی کا اطلاق کبھی لفظ کے مقابلے میں ہوتا ہے تو اس اعتبار سے معنی اور لفظ ایک دوسرے کے مقابل بنتے ہیں جبکہ کبھی معنی عین کے مقابل استعمال ہوتا ہے یعنی وہ ہوتا ہے جو کہ قائم بالذات ہو تو اس کے مقابلے میں معنی سے مراد وہ ہوگا جو کہ قائم بالغیر ہو یعنی بذات خود قائم نہ ہو سکے بلکہ قیام میں غیر کا محتاج ہو تو مشائخ نے معنی کو لفظ کے مقابل سے ذکر کیا کہ کلام اللہ کلام نفسی میں حقیقت اور کلام لفظی میں مجاز ہے لیکن اشعری رحمۃ اللہ نے معنی کو عین کے مقابل لیا ہے ان کا مقصد یہ ہے کہ کلام اللہ عین اور قائم بالذات نہیں بلکہ یہ قائم بالغیر ہے چونکہ قائم بالغیر کلام نفسی اور لفظی دونوں کو شامل ہے تو اس صورت میں کلام اللہ نفسی اور لفظی دونوں کو شامل اور قدیم ہوگا۔

لا کما زعمت الحنابلة الخ اس سے درحقیقت ایک سوال کا جواب دینا مقصود ہے کہ یہ تو بالکل حنابلہ کا مذہب ثابت ہو گیا کہ وہ لفظ مؤلف کو اللہ کے ساتھ قائم اور قدیم مانتے ہیں شارح نے جواب دیا کہ ہم اس معنی میں نظم کو قدیم اور ذات باری کے ساتھ قائم نہیں لیتے جس معنی میں حنابلہ سمجھتے ہیں کیونکہ جو مرتب الفاظ ہیں یہ تو یقیناً حادث ہیں بلکہ ہمارا مقصود یہ ہے کہ وہ الفاظ قدیم ہیں جو کہ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم اور دائم ہیں جو کہ غیر مرتب اور بغیر تقدیم اور تاخیر کے قائم ہیں اس کی مثال یوں سمجھئے کہ ایک حافظ قرآن جب حفظ مکمل کرے تو اس کے ذہن میں پورا قرآن غیر مرتب، تقدیم اور تاخیر کے بغیر قائم

ہوتا ہے جس میں تلفظ کے وقت ترتیب، تقدم اور تاخر قائم ہو جاتا ہے ٹھیک اسی طرح ذات باری تعالیٰ کے ساتھ جو الفاظ قائم ہیں وہ بھی غیر مرتب ہیں تاہم دونوں کے درمیان فرق اتنا ہے کہ جو الفاظ حافظ قرآن کے ساتھ قائم ہیں وہ حادث ہیں کیونکہ بوقت قراءت یہ از خود مرتب ہو جاتے ہیں اور ترتیب حدوث کو مستلزم ہے اور ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم الفاظ وہ قدیم ہیں۔

وهكذا معنى قولهم المقروء قديم الخ مقروء سے مراد وہ الفاظ ہیں جن کا قیام ذات باری تعالیٰ سے ہے جو کہ کلام نفسی ہے اور قراءت سے مراد وہ الفاظ ہیں جو کہ ہماری زبانوں سے قائم ہیں اور یہ حادث ہیں۔ حتى ان من سمعه الخ جس نے اللہ کا کلام سنا اس نے غیر مرتب سنا کیونکہ ترتیب کا محتاج آلہ تلفظ ہے اور اللہ تعالیٰ اپنا کلام سنانے کے لئے آلہ تلفظ کے محتاج نہیں اور ہم اپنا کلام سنانے کے لئے آلہ تلفظ کے محتاج ہیں مثلاً استاذ کے ذہن میں پورا سبق تیار ہوتا ہے لیکن وہ تمام سبق یک وقت بولنے سے عاجز ہے لہذا مجبوراً ترتیب قائم کر کے بعض کو مقدم اور بعض کو مؤخر کر کے ادا کرے گا۔

﴿وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو المتخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كانت كلاماً مؤلفاً من الفاظ متخيلة او نقوش مترتبة واذا تلفظ كانت كلاما مسموعا﴾۔

ترجمہ: اور یہ (صاحب مواقف کا حاصل کلام) اس شخص کے نزدیک عمدہ ہوگا جو ایسے لفظ کا تصور کر سکتا ہو جو ذات واجب کے ساتھ قائم ہے دراں حالیکہ وہ مرکب نہیں ہے تلفظ کئے جانے والے حروف سے یا ایسے متخیل حروف سے جن میں سے بعض کا وجود بعض کے معدوم ہونے کے ساتھ مشروط ہے اور نہ ایسے مرتب اشکال و نقوش سے مرکب ہے جو الفاظ پر دلالت کرتے ہیں اور ہم تو نہیں سمجھتے ہیں حافظ قرآن کے ذہن کے ساتھ کلام کے قائم ہونے سے مگر حروف کی صورتوں کا اس کے خزانہ خیال میں اس طرح جمع ہونا کہ جب اس کی طرف التفات کرے تو وہ متخیل الفاظ یا مرتب نقوش سے مرکب کلام ہو اور جب تلفظ کرے تو سنا جانے والا کلام ہو۔

تشریح: اس عبارت سے شارح کا مقصود ایک خاص انداز سے صاحبِ مواقف کی جواب کو رد کرنا ہے۔ مگر جواب کی تردید میں ادب اور بلاغت کا خیال رکھا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ لفظ کا ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہونا تو اچھا ہے لیکن ایسے الفاظ کا تصور ناممکن ہے جو کہ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہو اور غیر مرتب ہو لہٰذا اس اعتبار سے ایک غیر معقول قسم کی جواب ہے۔

﴿والتكوين وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والإيجاد والإحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود صفة لله تعالى لإطباق العقل والنقل على أنه خالق للعالم مكوّن له وامتناع إطلاق الاسم المشتق على الشيء من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق وصفا له قائما به﴾۔

ترجمہ: اور تکوین جس سے مراد وہ صفت ہے جس کو فعل، خلق، تخلیق اور ایجاد، احداث و اختراع وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جس کا مطلب معدوم کو عدم سے نکال کر وجود کی طرف لانا بیان کیا جاتا ہے اللہ تعالیٰ کی صفت ہے، عقل اور نقل کے اس بات پر متفق ہونے کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ عالم کا خالق اس کا مکوّن ہے اور شئی پر اسم مشتق کا اطلاق ممتنع ہونے کی وجہ سے بغیر اس کے کہ ماخذ اشتقاق اس کی صفت ہو اس کے ساتھ قائم ہو۔

تشریح: والتکوین الخ جن جن صفات میں کثرت اختلاف ہے ان میں سے ایک صفت تکوین ہے اس صفت میں علماء کے تین مذاہب ہیں۔

(۱): یہ شیخ ابو الحسن اشعری رحمہ اللہ اور ان کے متبعین کا مذہب ہے یہ حضرات فرماتے ہیں کہ صفات حقیقیہ سات ہیں، حیوۃ، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر اور کلام جبکہ صفت تکوین مستقل صفت نہیں بلکہ یہ ایک اضافی صفت ہے جو کہ صفت ارادہ اور صفت قدرت میں داخل ہے اور حادث ہے۔

(۲) یہ ابو منصور ماتریدی رحمہ اللہ اور ان کے متبعین کا مذہب ہے یہ حضرات فرماتے ہیں کہ صفات حقیقیہ آٹھ ہیں سات وہ ہیں جن کا تذکرہ گزر گیا اور آٹھویں صفت تکوین ہے جو علیحدہ اور ایک مستقل صفت ہے۔ یہ صفت ارادہ اور صفت قدرت میں شامل نہیں کیونکہ قدرت صفت مصححہ ہے، ارادہ صفت مرجحہ ہے

اور تکوین صفت مؤثرہ ہے یعنی یہ ایک ایسی صفت ہے جو کسی مقدور میں اثر انداز ہو کر اسے عدم سے وجود میں لاتا ہے۔

(۳) یہ مذہب بعض علماء ماوراء النہر کا ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ ترزیق، تخلیق، احیاء اور اماتت وغیرہ سارے صفات حقیقیہ ہیں اور صفت تکوین کے تابع نہیں ان کے نزدیک صفات حقیقیہ لا تعد ولا تحصیٰ ہیں۔

وهو المعنى الذي الخ: اس سے شارح اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ صفت تکوین کے کئی اور نام بھی ہیں جو کہ یہ ہیں۔ ۱) فعل ۔ ۲) تخلیق ۔ ۳) خلق ۔ ۴) ایجاد ۔ ۵) احداث ۔ ۶) اختراع۔

ويفسر باخراج المعدوم: یہ تکوین کی تعریف ہو رہی ہے کسی معدوم چیز کو وجود میں لانا یہ تکوین ہے یہ وہ صفت ہے جو مقدور میں مؤثر ہو کر اسے مختلف کیفیات اور حالات سے دو چار کرتی ہے مثلاً جب مقدور میں رزق کے حالات پیدا ہوتے ہیں تو اس تکوین کا نام ترزیق ہے اور اگر تکوین کا تعلق حیات سے ہو تو اس کا نام احیاء ہوگا وغیرہ وغیرہ۔

صفة لله تعالى: اس میں تکوین کے صفت حقیقی ہونے کا دعویٰ ہے اور اس دعویٰ پر دو دلائل بیان کئے ہیں۔ ( ) کہ عقل اور نقل (قرآن اور حدیث) دونوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفت تکوین ثابت ہے۔ (۲) اللہ تعالیٰ کے لئے خالق اور مکوّن ہونا ثابت ہے اور قاعدے کی رو سے جس کے لئے مشتق ثابت ہو تو مبدأ اشتقاق اس کے لئے ضرور ثابت ہوگا تو اللہ کے لئے خلق اور تکوین ازلی طور پر ثابت ہے۔ لہذا خلق اور تکوین بھی باری تعالیٰ کی صفت ہے جو کہ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اور جو صفت موصوف کے ساتھ قائم ہو وہ حقیقی صفت ہوا کرتی ہے لہذا صفت تکوین صفت حقیقی ہے نہ کہ اضافی۔

﴿ازلية لوجوه الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر الثاني انه وصف ذاته في كلامه الازلي بانه الخالق فلو لم يكن في الازل خالقا لزم الكذب او العدول الى المجاز واللازم باطل اى الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل

ما يشعر هو عليه من الاعتراض عليه الثالث انه لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكوين العالم مع انه مشاهد واما بدونه فيستغني الحادث عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع، الرابع انه لو حدث لحدث اما في ذاته فيصير محلا للحوادث أو في غيره كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم به، فيكون كل جسم خالقا ومكونًا لنفسه ولا خفاء في استحالته﴾۔

ترجمہ: (وہ صفت تکوین) ازلی ہے چار وجوہ سے، اول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قائم ہونا محال ہے اس دلیل کی وجہ سے جو گزر چکی۔ دوم یہ ہے کہ اس نے اپنے ازلی کلام میں اپنی ذات کو خالق ہونے کے ساتھ متصف فرمایا۔ پس اگر وہ ازل میں خالق نہ ہو تو کاذب ہوگا یا بغیر حقیقت کے متعذر ہونے کے مجاز یعنی خالق فی المستقبل یا قادر علی الخلق کے معنی کی طرف جانا لازم آئے گا اور لازم باطل ہے۔ علاوہ اس کے اگر اللہ تعالیٰ پر قادر علی الخلق کے معنی میں خالق کا اطلاق جائز ہو تو ہر اس عرض (سے مشتق اسم) کا اطلاق جائز ہوگا جس پر وہ قادر ہے۔ سوم یہ کہ اگر وہ حادث ہو تو یا تو دوسری تکوین کے ذریعے حادث ہوگی تو اس صورت میں تسلسل لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اس سے عالم کی تکوین کا محال ہونا لازم آئے گا باوجود اس کے کہ وہ مشاہد ہے اور یا بغیر دوسری تکوین کے حادث ہوگا تو حادث کا محدث اور احداث سے مستغنی ہونا لازم آئے گا اور اس سے صانع کی تعطیل اور اس کا بیکار محض ہونا لازم آتا ہے۔ چہارم یہ کہ اگر وہ حادث ہوگا تو یا اس کی ذات میں حادث ہوگا ایسی صورت میں وہ محل حوادث ہوگا یا اس کے علاوہ میں حادث ہوگا جیسے کہ ابو الہذیل کا مذہب ہے کہ ہر جسم کی تکوین اسی کے ساتھ قائم ہے ایسی صورت میں ہر جسم خود اپنی ذات کا مکون اور خالق ہوگا اور اس کے محال ہونے میں کوئی خفا نہیں۔

تشریح: ازلية بوجوه الخ: متن نے ایک قسم کا دعویٰ ذکر کیا کہ تکوین اللہ کی ازلی صفت ہے حادث نہیں تو اس دعویٰ کے لئے چار دلائل بیان کرتے ہیں۔

(۱) اللہ تعالیٰ قدیم ہے اور اگر ہم تکوین کو حادث لیں گے تو اللہ تعالیٰ محل حوادث بن جائیں گے اور

قدیم ذات محل حوادث نہیں بن سکتا لہذا تکوین کا قدیم اور ازلی ہونا متعین ہے۔

(۲) اللہ تعالیٰ نے خود اپنی ذات کے لئے ازلی کلام میں صفت خلق اور صفت تکوین ثابت کی ہے اگر یہ صفت تکوین ازلی نہ ہو تو اللہ تعالیٰ کے لئے کذب لازم ہو جائے گا اور اللہ تعالیٰ کی ذات کذب سے بری ہے۔ امام غزالی رحمہ اللہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اگر ہم مجازی معنی لیتے ہوئے خالق الخلق کے معنی پر لیں گے اور صاحب جمع الجوامع فرماتے ہیں کہ یہاں پر خالق بمعنی القادر علی الخلق لیں گے تو اللہ تعالیٰ کی طرف کذب کی نسبت نہ ہوگی۔ شارح نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ خالق سے یہ دو معانی لینا صرورت من الحقیقۃ الی المجاز ہے جو کہ کسی قدر کے بغیر حقیقت چھوڑ کر مجاز کی طرف جانا اصول فقہ کے قواعد کے خلاف ہے اور دوسری خرابی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جس چیز پر قدرت ہے ان تمام اشیاء سے اللہ تعالیٰ کا اتصاف لازم آجائے گا مثلاً اللہ تعالیٰ قادر علی السواد ہے تو اللہ تعالیٰ کو اسود کہا جائے اسی طرح قادر علی الاعراض کی صورت میں ایسے کہنا لازم آجائے گا اور اللہ تعالیٰ کو اس قسم کی اعراض کی نسبت کرنا سوء ادب ہے۔ لہذا امام غزالی اور صاحب جمع الجوامع کا جواب درست نہیں ہے۔

(۳) اگر صفت تکوین حادث ہوگی تو اس کے لئے ایک اور تکوین کی ضرورت ہوگی پھر اس کو ایک اور تکوین کی ضرورت ہوگی تو اس سے تسلسل لازم آجائے گا جو کہ محال ہے اور اس سے عالم کا محال ہونا اس طرح لازم ہوگا کہ عالم کا وجود ان تکوینات غیر متناہیہ سے ہوگا اور تکوینات غیر متناہی ہونا تسلسل کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے اور جو محال پر موقوف ہوتا ہے وہ بھی محال ہی ہوتا ہے لہذا عالم کا وجود محال ہوگا حالانکہ عالم موجود اور مشاہد ہے اور اگر اس کو از خود حادث لے لیں اور اس کے لئے کوئی محدث نہ لیں تو اس کا احداث اور ایجاد سے مستغنی اور بے نیاز ہونا لازم آئے گا اور یہ بھی باطل ہے کہ اس سے صانع کی تعطیل لازم آتی ہے۔

(۴) یہ صفت تکوین کے ازلی ہونے پر چوتھی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر صفت تکوین کو حادث مان لیں تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ اولیٰ یہ کہ صفت تکوین حادث ہے اور ذات باری تعالیٰ میں پائی جاتی ہے تو اس صورت میں ذات باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آجائے گا۔

ثانی یہ کہ صفت تکوین حادث ہو کر غیر ذات باری تعالیٰ میں پائی جاتی ہے جیسا کہ ابو ہذیل معتزلی کا

مذہب یہ ہے کہ ہر جسم کا تکوین خود اس جسم کے ساتھ قائم ہے تو اس صورت میں ہر جسم کا مکوّن اور خالق ہونا لازم آئے گا کیونکہ مکوّن اور خالق کے یہی معنی ہیں کہ اس کے ساتھ صفت خلق اور صفت تکوین کا قیام ہو اور یہ باطل ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ دلیل اول اور دلیل رابع تقریباً ایک ہی جیسے ہیں تو دونوں ذکر کرنے سے بات بلاضرورت لمبی ہوگئی تو اگر ان میں سے ایک کا ذکر ہوتا تو بات مختصر ہوتی جواب یہ ہے کہ اول اور رابع دونوں اس لئے ذکر کئے کہ دلیل اول ذو شق واحد ہے اور دلیل رابع ذو شقین ہے بالفاظ دیگر دلیل اول مختصر اور دلیل رابع مفصّل ہے لہذا دونوں کو اس لئے ذکر کیا تا کہ طالب کو خوب فائدہ ہو سکے۔

﴿ومبنى هذه الأدلة على أن التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين على أنه من الإضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء ومعه وبعده ومذكوراً بألسنتنا ومعبوداً ومميتاً ومحيياً ونحو ذلك والحاصل في الأزل هو مبدأ التخليق والترزيق والإماتة والإحياء وغير ذلك ولا دليل على كونه صفة أخرى سوى القدرة والإرادة فإن القدرة وإن كانت نسبتها إلى وجود المكوّن وعدمه على السواء لكن مع انضمام الإرادة يتخصص أحد الجانبين﴾۔

ترجمہ: اور ان دلائل کی بنیاد اس بات پر ہے کہ تکوین حقیقی صفت ہے جیسے علم اور قدرت (حقیقی صفت ہیں) اور محققین متکلمین اس بات پر ہیں کہ وہ امور اضافیہ اور اعتبارات عقلیہ میں سے ہے جیسے صانع تعالیٰ کا ہر چیز سے پہلے ہونا، ہر چیز کے ساتھ ہونا اور ہر چیز کے بعد ہونا اور ہماری زبانوں سے مذکور ہونا اور معبود ہونا اور ممیت و محیی ہونا وغیرہ اور جو چیز ازل میں موجود ہے وہ تخلیق، ترزیق، اماتت اور احیاء وغیرہ کا مبدء ہے اور اس کے قدرت و ارادہ کے سوا دوسری صفت ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ قدرت کا تعلق اگرچہ مکوّن کے وجود اور عدم کے ساتھ یکساں ہے لیکن ارادہ کے منضم ہو جانے سے جانبین میں سے ایک کو ترجیح حاصل ہو جاتی ہے۔

تشریح: ومبنى هذه الأدلة الخ ایک ضروری بات جو قابل لحاظ ہے وہ یہ ہے کہ ہمارے ماتن

علامہ عمر النسفی رحمہ اللہ ماتریدی اور شارح علامہ تفتازانی رحمہ اللہ اشعری ہیں تو شارح رحمہ اللہ اشاعرہ کے مذہب کو ترجیح دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مذکورہ دلائل اربعہ اس وقت مفید ہو سکتی ہیں جب تکوین بھی صفت علم اور صفت قدرت کی طرح مستقل صفت مان لی جائے جیسا کہ ماتریدیہ کا مذہب ہے اور جو تکوین کو مستقل صفت نہیں مانتے تو ان کے حق میں کارآمد نہیں ہیں۔

والمحققون من المتکلمین: اس سے مراد اشاعرہ ہیں اور اشاعرہ کی مذہب کی تائید کرتے ہیں اس نے ان کے لئے محققین کا لفظ استعمال کیا۔ اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ تکوین کوئی مستقل صفت نہیں بلکہ صفت اضافی اور صفت اعتباری ہے۔ صفت اضافی سے مراد وہ صفت ہے جس کو کسی دوسری چیز کی نسبت سے پہچانا جاتا ہے بالفاظ دیگر جو اپنی پہچان میں مضاف الیہ کا محتاج ہو۔ مضاف الیہ کے بغیر سمجھ میں نہ آ سکے جیسا کہ تخلیق مخلوق کے بغیر سمجھ میں نہیں آ سکتا۔ صفت اعتباری سے مراد وہ صفت ہے جس کا خارج میں کوئی وجود نہ ہو بلکہ فارض کے فرض اور معتبر کے اعتبار سے موجود ہو۔ تخلیق، ترزیق، معیت یہ بغیر دوسری چیز کے سمجھ میں نہیں آتی ہیں لہذا یہ اضافی چیزیں ہیں۔ اسی طرح معبود بھی امر اضافی ہے کیونکہ اس کے معنی بغیر عابد کے سمجھ میں نہیں آتے وغیرہ وغیرہ تو ان کے مفہوم میں غیر کی طرف اضافت ملحوظ ہے لہذا یہ سب حادث ہیں اور ان کے حدوث سے کوئی محال لازم نہیں آتا اسی طرح تکوین بھی امر اضافی اور امر اعتباری ہے۔

والحاصل فی الازل الخ ازلی وہ چیز ہے جو ان امور اضافیہ اور اعتباریہ کا مبدأ اور علت ہے جس کے ذریعے معدوم کا ایجاد ہوتا ہے اور وہ قدرت اور ارادہ کے علاوہ اور کوئی صفت نہیں۔ ان دونوں کے علاوہ کسی اور صفت کے بارے میں یہ دلیل قائم نہ ہو سکی کہ ہم اسے مبدأ کہہ سکیں۔ قدرت کا تعلق اگرچہ کسی چیز کے وجود اور عدم دونوں کے ساتھ برابر ہوتا ہے مگر جب اس کے ساتھ ارادہ منضم ہو جاتا ہے تو وجود کو عدم پر ترجیح حاصل ہو جاتی ہے اور اس احد الجانبین کے ترجیح کا نام تکوین ہے اور پھر یہ تکوین مختلف صورتوں میں جلوہ گر ہوتی ہے مثلاً تخلیق، ترزیق، تصویر وغیرہ وغیرہ لہذا ارادہ اور قدرت فی الحقیقت مبدأ تکوین ہیں اور تکوین ایک امر اعتباری کا نام ہے جس کے لئے کوئی مستقل وجود نہیں۔ یہی اشاعرہ کے مذہب کا خلاصہ ہے۔

ماتریدیہ کے نزدیک صفت تکوین علیحدہ اور مستقل صفت ہے اور اس کے مستقل صفت ہونے پر یہ ارشاد ربانی دال ہے "اِنَّمَا اَمْرُهٗٓ اِذَآ اَرَادَ شَيْـًٔا اَنْ يَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ" اگر قدرت اور ارادہ کے علاوہ صفت تکوین ایک مستقل صفت نہ ہوتا تو ایسا کہنا چاہئے تھا "اِذَا اَرَادَ شَيْئًا يَكُوْنُ" جب اللہ تعالیٰ کسی چیز کی ایجاد کا ارادہ فرماتے ہیں تو وہ چیز موجود ہوجاتی ہے ایسا نہیں کہا گیا جبکہ کہا گیا "اَنْ يَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ" اس سے صفت تکوین کی طرف اشارہ ہے۔ معلوم ہوا کہ تکوین صفت موثرہ بالفعل ہے قدرت صفت مصححہ اور ارادہ صفت مرجحہ ہے۔

﴿ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو محال اشار الى الجواب بقوله وهو اي التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لا في الازل بل لوقت وجوده على حسب علمه وقدرته فالتكوين باق ازلا وابدا والمكون حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة﴾۔

ترجمہ: اور جب تکوین کو حادث کہنے والوں نے یہ استدلال پیش کیا کہ تکوین کا بغیر مکون کے تصور نہیں کیا جا سکتا جیسے ضرب کا بغیر مضروب کے پس اگر تکوین قدیم ہوگی تو مکونات کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے تو مصنفؒ نے اپنے اس قول سے جواب کی طرف اشارہ کیا کہ وہ تکوین اللہ تعالیٰ کا عالم اور اس کے ہر ہر جزء کو مکون اور مخلوق فرمانا ہے لیکن ازل میں نہیں بلکہ اس کے علم اور قدرت کے مطابق اس کے وجود کے وقت میں تو تکوین ازل سے ابد تک باقی ہے اور مکون حادث ہے تعلق کے حادث ہونے کے سبب جیسا کہ علم اور قدرت وغیرہ ان صفات قدیمہ میں ہے جن کے قدیم ہونے سے ان کے متعلقات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ ان کے تعلقات حادث ہیں۔

تشریح: اس عبارت سے شارح کا مقصود ایک تو تمہید باندھنا ہے متن آتی کے لیے اور دوسرا ایک اعتراض مقدر کی طرف اشارہ ہے کہ جس طرح ضرب مضروب کے بغیر متحقق نہیں ہوسکتا ٹھیک اسی طرح

تکوین مکون کے بغیر متحقق نہیں ہوسکتا جس طرح تکوین قدیم اور ازلی ہے تو اسی طرح مکون بھی قدیم اور ازلی ہوگا حالانکہ مکون یعنی عالم اپنے تمام اجزاء سمیت حادث ہے تو ماتن نے جواب دیا کہ یہ متن کی جواب ہے۔ فرمایا لتکوینه للعالم ولکل جزء من اجزائه لا فی الازل۔

خلاصہ یہ ہے کہ تکوین قدیم ہے اور مکون (اشیاء) کے ساتھ اس کا تعلق حادث ہے تو تعلق کا حدوث متعلق مکون کے حدوث کو مستلزم ہے نہ کہ تکوین کے حدوث کو جس طرح صفت علم اور صفت قدرت قدیم ہیں اور ان کے متعلقات جو کہ مقدورات اور معلومات ہیں وہ حادث ہیں کیونکہ ان کا تعلق حادث ہے اور تعلق کا حادث ہونا متعلق کے حادث ہونے کو مستلزم ہے اسی طرح صفت تکوین ازلی اور اس کا متعلق جو کہ مکون اور عالم ہے وہ حادث ہے۔

﴿وهذا تحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى او صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء تحقق الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل او لا فليكن التكوين ايضا قديما مع حدوث المكون المتعلق به﴾۔

ترجمہ: اور یہ (جواب مذکور) اس جواب کی تحقیق ہے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ اگر عالم کے وجود کا اللہ تعالیٰ کی ذات یا اس کی صفات میں سے کسی صفت سے کوئی تعلق نہ ہو تو صانع کا بیکار (معطل) ہونا اور حوادث کے وجود کا موجد سے مستغنی ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اگر تعلق ہو تو یہ تعلق اس چیز کے قدیم ہونے کو مستلزم ہوگا جس کے وجود کو اس سے تعلق ہے تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے۔ یا اس کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں ہوگا تو چاہئے کہ تکوین بھی قدیم ہو اس مکون اور مخلوق کے حادث ہونے کے باوجود جو اس سے متعلق ہے۔

تشریح: یہاں پر شارح صاحب عمدۃ الکلام امام نور الدین بخاری جو کہ امام صابونی کے نام سے مشہور ہے کا کلام نقل کرتے ہیں اور اس سے شارح کے دو اغراض ہیں پہلا غرض مصنف کے جواب کی تائید حاصل کرنا چاہتے ہیں جو انہوں نے اشاعرہ کو دیا ہے اور دوسرا غرض اشاعرہ کو جواب دینا ہے۔ اشاعرہ کا اعتراض یہ ہے کہ تکوین مکون کے بغیر نہیں آتا جیسے کہ ضرب مضروب کے بغیر نہیں آتا لہذا اگر یہ

کا قدیم ہونا مکون کے قدیم ہونے کو مستلزم ہے اور مکون تو قدیم نہیں لہذا تکوین کا قدیم ہونا بھی باطل ہے تو صاحب عمدۃ الکلام نے جواب دیا کہ یا تو اللہ تعالیٰ کی ذات اور عالم کے وجود کا آپس میں کوئی تعلق نہ ہوگے اور یہ صورت تو بداہۃً باطل اس لئے ہے کہ اس سے العیاذ باللہ اللہ تعالیٰ کا بے کار ہونا لازم آجائے گا اور اگر اللہ کی ذات اور عالم کا آپس میں تعلق ہے لیکن یہ تعلق عالم کے قدیم ہونے کو مستلزم ہے تو یہ بھی باطل ہے کیونکہ عالم کے تمام اجزاء کے ساتھ حادث ہونا ثابت ہے اور تیسرا احتمال یہ ہے کہ عالم کا وجود خدا خالق کی ذات یا کسی قدیم صفت سے متعلق ہے مگر یہ صفت قدیم سے تعلق عالم کے قدم کو مستلزم نہ ہو لہذا ہم یہ آخری شق لیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ٹھیک اسی طرح صفت تکوین قدیم ہے اور اس کا قدیم ہونا اس مکون کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں۔ لہذا تکوین قدیم ہے اور مکون حادث ہے اور اشاعرہ کا اعتراض بے جا ہے۔

اب اگر کوئی کہے کہ چاہیے تھا کہ امام صابونی والی بات کو متن ہی میں لاتے تو جواب یہ ہے کہ اس کا مقصد اور متن والی بات کا مقصد ایک ہے وہ بمنزلہ اجمال اور یہ بمنزلہ تفصیل ہے اور دونوں کے نقل سے اس جواب کی مضبوطی اور تاکید مقصود ہے۔

﴿وما يقال من ان القول بتعلق وجود المكوّن بالتكوين قول بحدوثه اذالقديم مالايتعلّق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق به ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما تقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث مالوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه ومجرد تعلق وجوده بالغير لايستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرًا عنه دائما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادّعوا قدمه من الممكنات كالهيولى مثلاً﴾۔

ترجمہ: اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ تکوین کے ساتھ مکون کے وجود کے تعلق کا قائل ہونا مکون کے حدوث کا قائل ہونا ہے اس لئے کہ قدیم وہ ہے جس کا وجود غیر سے متعلق نہ ہو اور حادث وہ ہے جس کا وجود غیر سے متعلق ہو تو اس قول میں اشکال ہے اس لئے کہ یہ فلاسفہ کے قول کے مطابق قدیم اور حادث بالذات کا معنی ہے۔ رہا متکلمین کے نزدیک تو حادث وہ ہے جس کے وجود کی ابتداء ہو یعنی جو مسبوق بالعدم ہو اور قدیم اس کے برخلاف ہے اور محض مکون کے وجود کا

غیر سے متعلق ہونا اس معنی میں حادث ہونے کو مستلزم نہیں ہے کہ بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ وہ غیر کا محتاج ہو غیر سے صادر ہو اس غیر کے دوام کے سبب دائم ہو جیسا کہ ان ممکنات کے بارے میں جن کے قدیم ہونے کا ان کا دعویٰ ہے مثلاً ہیولیٰ کے بارے میں فلاسفہ کا مذہب ہے۔

تشریح: عبارت کی تشریح سے پہلے دو باتوں کا جاننا ضروری ہے کہ مقال کا قائل کون ہے اور اس کے نقل کرنے کا مقصد کیا ہے تو اس کا قائل صاحب کفایہ ہے اور اس کے نقل سے شارح کا مقصد صاحب کفایہ کی تردید ہے کہ اس کی بات نقل کرکے اس پر رد کی جائے۔

صاحب کفایہ نے تکوین کے حدوث پر اشعریہ کے استدلال کو دوسرے طریقے سے رد کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ اشعریہ نے اپنے استدلال میں کہا ہے کہ اگر تکوین ازلی ہوگی تو مکون کے وجود کا تکوین کے ساتھ تعلق بھی ازل میں ہوگا اور ایسی صورت میں مکون یعنی عالم کا ازلی ہونا لازم آئے گا جو محال ہے تو آپ دیکھئے اس استدلال میں اشعریہ نے یہ تسلیم کیا کہ مکون کے وجود کا تکوین کے ساتھ تعلق ہوگا اس کے ساتھ دوسرا مقدمہ یہ ملایئے کہ جس کے وجود کا غیر سے تعلق ہو وہ حادث ہے اس سے معلوم ہوا کہ مکون حادث ہے اگرچہ تکوین ازلی اور قدیم ہے۔ شارح صاحب مواقف کے اس رد پر یہ اشکال وارد کرتے ہیں کہ صاحب مواقف نے حادث کا جو معنی بیان کیا ہے وہ فلاسفہ کے قول کے مطابق حادث بالذات کہلاتا ہے، متکلمین کے یہاں حادث کا یہ معنی معتبر نہیں ان کے یہاں تو حدوث سے حدوث زمانی ہی مراد ہوتا ہے اور حادث کے معنی اس چیز کے ہیں جو مسبوق بالعدم ہو یعنی پہلے معدوم تھی پھر موجود ہوئی اور کسی چیز کے وجود کا غیر سے متعلق ہونا اس معنی میں حادث ہونے کو مستلزم نہیں کہ پہلے معدوم رہی ہو پھر موجود ہوئی ہو جیسے کہ بعض ممکنات مثلاً ہیولیٰ کے بارے میں فلاسفہ کا مذہب ہے کہ اس کا وجود واجب تعالیٰ سے متعلق ہے، اس سے بالایجاب یعنی اس کے ارادہ و اختیار کے بغیر صادر ہے اور اس اعتبار سے وہ حادث بالذات ہے، مگر اس کے دائمی اور ازلی ہونے کے سبب سے یہ بھی ازلی اور قدیم بالزمان ہے۔

﴿نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختیار دون الایجاب بدلیل لایتوقف علی حدوث العالم کان القول بتعلق وجوده بتکوین الله تعالیٰ قولاً بحدوثه﴾۔

ترجمہ: ہاں! جب ہم صانع سے اختیاری طور پر نہ کہ ایجاب کے طور پر عالم کا صدور ایک

دلیل سے ثابت کریں جو حدوث عالم پر موقوف نہ ہو تو اللہ تعالیٰ کی تکوین کے ساتھ اس کے وجود کے تعلق کا قائل ہونا اس کے حدوث کا قائل ہونے کو مستلزم ہوگا۔

تشریح: یہ صاحب کفایہ کے کلام کی توجیہ ہے اور ایک تغییر کے ساتھ اس کی صحت کا اعتراف ہے اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ اگر مکون یعنی عالم کا صانع مختار کا معلول اور مصنوع ہونا ایسی دلیل سے ثابت کریں جو حدوث عالم پر موقوف نہ ہو تو ایسی صورت میں مکون کا تکوین کے ساتھ تعلق یقیناً مکون کے حادث بمعنی مسبوق بالعدم ہونے کو مستلزم ہوگا اس وجہ سے نہیں کہ اس کا وجود غیر سے متعلق ہے بلکہ اس وجہ سے کہ وہ فاعل مختار کا معلول اور مصنوع ہے اور فاعل مختار کا معلول حادث بمعنی مسبوق بالعدم ہوتا ہے اس لئے کہ فاعل اس مصنوع کے ایجاد اور اس کی تکوین کا ارادہ یا تو اس کے وجود کی حالت میں کرے گا یا اس کے عدم کی حالت میں۔ پہلی صورت میں تو تحصیل حاصل کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے لامحالہ مصنوع کے ایجاد کا ارادہ اس کے عدم کی حالت میں ہوگا اور جو چیز عدم آشنا ہو وہ حادث بالزمان بمعنی مسبوق بالعدم ہے۔ رہی یہ بات کہ صانع کا مختار ہونا ایسی دلیل سے ثابت کرنا چاہئے جو حدوث عالم پر موقوف نہ ہو تو اس کی وجہ یہ ہے کہ عالم کا حادث ہونا صانع کے مختار ہونے سے ثابت کیا جاتا ہے بایں طور کہ کہا جاتا ہے کہ اگر عالم قدیم ہوتا تو اس کا صانع مختار نہ ہوتا مگر اس کا صانع مختار ہے معلوم ہوا کہ عالم قدیم نہیں بلکہ حادث ہے پس اگر صانع کا مختار ہونا ایسی دلیل سے ثابت کیا جائے جو حدوث عالم پر موقوف ہو تو دور لازم آئے گا۔

﴿ ومن ههنا يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى والا فهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير ﴾۔

ترجمہ: اور اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ (مصنف کا) عالم کے ہر ہر جزء کی صراحت کرنا ان لوگوں کی تردید کی طرف اشارہ ہے جو بعض اجزاء مثلاً ہیولیٰ کے قدیم ہونے کے قائل ہیں ورنہ وہ ان کے قدیم بمعنی مسبوق بالعدم نہ ہونے کے قائل ہیں نہ کہ مکون بالغیر نہ ہونے کے معنی میں۔

تشریح: یہ نظر مذکورہ کا بقیہ حصہ ہے درمیان میں شارحؒ کا قول اذا اثبتنا الخ جملہ معترضہ تھا شارح نے اوپر بیان فرمایا تھا کہ متکلمین کے نزدیک حادث اس کو کہتے ہیں جو مسبوق بالعدم ہو اب اس کی تائید پیش کرتے ہیں کہ یہی وجہ ہے کہ حدوث کا معنی متکلمین کے نزدیک مسبوق بالعدم ہے بعض لوگوں نے کہا کہ مصنفؒ کا عالم کے ہر ہر جزء کی طرف اشارہ کرنا اور ہر ہر جزء کی طرف تکوین بمعنی اخراج من العدم الی الوجود کی اضافت کرنا ان فلاسفہ کی تردید کی طرف اشارہ ہے جو بعض اجزاء مثلا ہیولی کے قدیم ہونے کے قائل ہیں ورنہ اگر قدیم کے معنی مکون بالغیر نہ ہونے اور حدوث کے معنی مکون بالغیر ہونے یعنی اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہونے کے ہوں تو فلاسفہ کی تردید نہ ہوگی کیونکہ وہ ہیولی وغیرہ کے قدیم بمعنی مسبوق بالعدم نہ ہونے کے قائل ہیں قدیم بمعنی مکون بالغیر نہ ہونے کے قائل نہیں ہیں بلکہ عالم کو مکون بالغیر بمعنی اپنے وجود میں غیر یعنی اللہ تعالی کا محتاج تو وہ بھی مانتے ہیں۔

﴿والحاصل انا لا نسلم انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكوَّن وان وزانه معه وزان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون المضافين اعني الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هي مبدء الاضافة التي هي اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشائخ لكان القول بتحققه بدون المكوَّن مكابرةً وانكارًا للضروري فلا يندفع بما يقال من ان الضرب عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه من وجود المفعول معه اذ لو تأخر لانعدم هو بخلاف فعل الباري تعالى فانه ازلي واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول﴾۔

ترجمہ: اور حاصل یہ ہے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ تکوین کا بغیر مکون کے وجود کے تصور نہیں کیا جا سکتا اور یہ کہ تکوین کی حیثیت مکون کے ساتھ وہی ہے جو ضرب کی مضروب کے ساتھ حیثیت ہے اس لئے کہ ضرب ایک اعتباری اور اضافی صفت ہے دونوں امر اضافی یعنی ضارب اور مضروب کے بغیر اس کا تصور نہیں کیا جا سکتا اور تکوین ایک حقیقی صفت ہے جو اس کی اضافت کا مبدء ہے جو اخراج معدوم من العدم الی الوجود کا نام ہے بعینہ اضافت نہیں ہے یہاں تک کہ اگر عین اضافت ہوتی جیسا

کہ مشائخ کی عبارت میں واقع ہے تو بغیر مکون کے اس کے پائے جانے کا قول مکبر ہوگا اور بدیہی کا انکار ہوگا نیز (اشعریہ کا استدلال) بھی رفع ہوگا۔ اس جواب سے یوں بیان کیا جاتا ہے کہ ضرب ایک عرض ہے جس کا بقاء محال ہے تو مفعول کیساتھ اس کے متعلق ہونے اور مفعول تک الم پہنچانے کے لئے اس کے ساتھ مفعول کا وجود ضروری ہے اس لئے کہ اگر وہ (مفعول) موخر ہوگا تو وہ (ضرب) معدوم ہوگا بخلاف فعل باری کے کہ وہ ازلی واجب الدوام ہے مفعول کے پائے جانے کے وقت تک باقی رہتا ہے۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ نے متن میں اشعریہ کے اعتراض کا جواب دیا ہے تو شارح اس کا خلاصہ پیش کرتے ہیں وہ یہ کہ جس طرح ضرب مضروب کے بغیر نہیں پائی جاتی تو تکوین اور مکون کا یہ مسئلہ نہیں بلکہ تکوین کا تصور بغیر مکان کے درست ہے تو کہ ضرب کا بغیر مضروب کے اور تکوین کو ضرب پر قیاس کرنا صحیح نہیں اس لئے کہ ضرب ایک صفت اضافی ہے جبکہ تکوین صفت اضافی نہیں بلکہ صفت حقیقی ہے اور مبدأ اضافت ہے یعنی تخلیق و ترزیق وغیرہ کا مبدأ ہے۔

فلا یستطیع الخ صاحب عمدہ نے لکھا ہے کہ جس طرح ضرب مضروب کے بغیر نہیں پائی جاتی ٹھیک اسی طرح تکوین بھی ایک صفت اضافی ہے جو کہ مکون کے بغیر نہیں سمجھا جا سکتا ہے۔ صاحب عمدہ پر اشاعرہ کی طرف سے اعتراض وارد ہوا کہ جب ضرب اور تکوین دونوں صفات اضافی میں سے ہیں اور ضرب حادث ہے تو چاہئے کہ تکوین بھی حادث ہو حالانکہ ماتریدیہ کے نزدیک یہ قدیم ہے صاحب عمدہ نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ بات تو ٹھیک ہے کہ دونوں اضافی ہیں مگر دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ ضرب عرض ہے جس کی بقاء کے لئے محل معلوم کی ضرورت ہے کیونکہ ضرب کا خارج میں وجود ضارب اور مضروب کے بغیر نہیں ہوسکتا تو ضروری ہے کہ اس کا کسی مفعول کے ساتھ تعلق قائم کرنے کے لئے اس ضرب کے ساتھ مفعول لازمی طور پر ہو اس لئے کہ اگر ساتھ نہ ہوگا بلکہ موخر ہوگا تو ضرب چونکہ عرض ہے اس زمانے تک اس کی بقاء کیسے ہوگی کیونکہ العرض لا یبقی فی زمانین۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ جواب حالانکہ ایک امر بدیہی کا انکار ہے کہ دونوں اضافی ہیں پھر بھی ایک حادث اور ایک قدیم ہے۔ مناسب یہی ہے کہ ضرب کو عین اضافت اور تکوین کو مبدأ اضافت کہا جائے تو اب اعتراض وارد نہ ہوگا۔

بخلاف فعل الباری الخ فعل ہونے سے صفت تکوین مراد ہے چونکہ شارح ماتریدی ہیں اور ماتریدیہ کے نزدیک تکوین صفات افعال میں سے ہے اس لئے کہ تکوین کو لفظ فعل سے تعبیر کیا۔

﴿و هو غير المكوَّن عندنا لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل مع الماكول ولانه لو كان نفس المكون لزم ان يكون المكوّن مكوّنا مخلوقا بنفسه ضرورة انه مكوّن بالتكوين الذى هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا له فلا يصح القول بانه خالق للعالم وصانع له هذا خلف وان لا يكون الله تعالىٰ مكوّنا للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكوّن الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكوَّن لا يكون قائما بذات الله تعالىٰ وان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق للسواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد فمحلهما واحد﴾۔

ترجمہ: اور وہ (تکوین) ہم ماتریدیہ کے نزدیک مکوَّن کا غیر ہے اس لئے کہ فعل اپنے مفعول کا یقینی طور پر غیر ہوتا ہے جیسے ضرب مضروب کے ساتھ اور اکل ماکول کے ساتھ (مغایرت رکھتا ہے) اور اس لئے کہ اگر تکوین عین مکوّن ہو تو لازم آئے گا۔ (۱) کہ مکوّن از خود مکوّن اور مخلوق ہو اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ وہ اس تکوین کی وجہ سے مکوّن (اور موجود) ہوگا جو عین مکوّن ہے پس وہ قدیم ہوگا صانع سے مستغنی ہوگا اور یہ محال ہے اور (لازم آئے گا)۔ (۲) کہ خالق کو عالم کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہو سوائے اس کے کہ وہ عالم سے قدیم ہو اور اس پر قادر ہو بغیر اس کو بنانے اور اس میں تاثیر کئے ہوئے اس کے خود مکوّن اور مخلوق ہو جانے کی وجہ سے اور یہ چیز اس کے خالق ہونے اور عالم کے مخلوق ہونے کو ثابت نہیں کرتی لہذا یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ وہ عالم کا خالق اور اس کا صانع ہے یہ خلاف مفروض ہے اور (لازم آئے گا)۔ (۳) اللہ تعالیٰ اشیاء کو مکوّن اور خالق نہ ہو اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ مکوّن سے وہی مراد ہے جس کے ساتھ تکوین

قائم ہو اور تکوین جب عین مکون ہوگی تو اللہ تعالیٰ کی ذات کیساتھ قائم نہیں ہوگی۔ (۳) لازم آئے گا کہ یہ کہنا صحیح ہو کہ اس پتھر کے سواد کا خالق اسود ہے اور یہ پتھر خالق سواد ہے اس لئے کہ خالق اور اسود کا کوئی معنی نہیں سوائے اس شخص کے جس کے ساتھ خلق اور سواد قائم ہو اور دونوں ایک ہیں تو دونوں کا محل بھی ایک ہوگا۔

تشریح: یہاں سے مصنف رحمہ اللہ کا غرض ایک نیا مسئلہ بیان کرنا ہے وہ یہ کہ کیا تکوین عین مکون ہے یا غیر مکون۔ اشاعرہ کے نزدیک تکوین عین مکون ہے۔ جب اشاعرہ نے دیکھا کہ نصوص میں مخلوق پر خلق کا اطلاق ہوا ہے مثلاً "هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه" اسی طرح "ان في خلق السموات والارض" اسی طرح عرف میں بھی کہا جاتا ہے "اجتمع خلق عظیم" ان سب میں خلق بمعنی مخلوق ہے اس لئے اشعریہ نے کہا کہ خلق عین مخلوق ہے اور تکوین بھی عین مکون ہے۔ مصنفؒ ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہم ماتریدیہ کے نزدیک تکوین اور مکون میں مغایرت ہے۔ شارحؒ نے ماتریدیہ کی طرف سے اس پر دو دلیلیں ذکر کی ہیں۔ پہلی دلیل جس کا صغریٰ محذوف ہے یہ ہے کہ تکوین فعل ہے اور ہر فعل اپنے مفعول کا غیر ہوتا ہے لہذا تکوین بھی اپنے مفعول یعنی مکون کا غیر ہوگا جس طرح ضرب مضروب کا اور اکل ماکول کا غیر ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر تکوین عین مکون ہو تو۔

(۱) لازم آئے گا کہ مکون از خود مخلوق اور موجود ہو کیونکہ وہ مکون اور موجود ہوگا اس تکوین کے سبب جو عین مکون ہے تو خود اپنی ذات سے موجود ہوا اور جو بذات خود موجود ہو اپنے وجود میں دوسرے کا محتاج نہ ہو وہ قدیم ہے لہذا مکون جو کہ عالم ہے قدیم ہوگا اور چونکہ قدیم صانع سے مستغنی ہوتا ہے لہذا مکون صانع سے مستغنی بھی ہوگا اور یہ محال ہے۔

(۲) یہ بھی لازم آیا کہ خالق کو عالم کے ساتھ اس کے مقابلہ میں زیادہ قدیم ہونے اور اس پر قادر ہونے کے علاوہ اور کوئی تعلق نہ ہو کیونکہ تکوین کے عین مکون ہونے کی صورت میں جب مکون از خود موجود اور مکون ہوگا تو اس کے وجود میں خالق کا کوئی دخل نہیں ہوگا تو پھر خالق کو خالق کہنا صحیح نہ ہوگا۔

(۳) جب تکوین عین مکون ہوگا تو مکون کے حادث ہونے کیطرح تکوین بھی حادث ہوگی اور ذات باری کیساتھ حوادث کا قیام محال ہے لہذا تکوین بھی ذات باری کیساتھ قائم نہ ہوگی پھر باری تعالیٰ اشیاء کے

مکون اور خالق نہ ہوں گے کیونکہ مکوِّن (بکسر الواو) وہی ہوگا جس کے ساتھ تکوین قائم ہو۔

(۳) تکوین کو عین مکون ماننے سے یہ بھی لازم آئے گا کہ یہ کہنا صحیح ہو کہ اس پتھر کے سواد کا خالق اسود ہے۔ اس لئے کہ خلق تکوین ہے اور سواد مکون ہے اور جب تکوین و مکون ایک ہوں گے تو خلق و سواد بھی ایک ہوں گے اور جب ایسا ہے تو دونوں کا محل بھی ایک ہوگا۔ چنانچہ پتھر کے سواد کا خالق وہ ہوگا جس کے ساتھ خلق قائم ہو اور جس کے ساتھ خلق قائم ہوگا اس کے ساتھ سواد بھی قائم ہوگا اور جس کے ساتھ سواد قائم ہو وہ اسود ہے۔ معلوم ہوا کہ اس پتھر کے سواد کا خالق اسود ہے اسی طرح خالق سواد وہ ہوگا جس کے ساتھ خلق قائم ہو اور خلق اس کے ساتھ قائم ہوگا جس کے ساتھ سواد قائم ہو اور سواد هذا الحجر کیساتھ قائم ہے معلوم ہوا کہ خالق سواد هذا الحجر ہے۔ اور یہ ظاہر البطلان ہے جو کہ تکوین کو عین مکون ماننے سے لازم آتا ہے لہذا معلوم ہوا کہ تکوین کو عین مکون بتانا بھی باطل ہے۔

﴿ وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغي للعاقل ان يتأمل في امثال هذه المباحث ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول ما تكون استحالته بديهية ظاهرة على من له ادنى تمييز بل يطلب لكلامهم محملاً يصلح محلاً لنزاع العلماء وخلاف العقلاء فان من قال التكوين عين المكوَّن اراد ان الفاعل اذا فعل شيئاً فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبّر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا محققا مغايراً للمفعول في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكوَّن ليلزم المحالات وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمّٰى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمع اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأي الا باثبات ان تكوُّن الاشياء وصدورها عن الباري تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة ﴾۔

ترجمہ: اور یہ سب فعل اور مفعول کے باہم متغایر ہونے کے حکم کے ضروری ہونے پر تنبیہ ہے لیکن عاقل کے لئے مناسب یہ ہے کہ ان جیسے مباحث میں غور کرے اور راسخ علماء کی طرف ایسی بات منسوب نہ کرے جس کا محال ہونا بدیہی ہو اور ہر اس شخص پر عیاں ہو جس کو معمولی سوجھ بوجھ بھی حاصل ہے بلکہ اسے چاہئے کہ ان کے کلام کا ایسا صحیح معنی تلاش کرے جو علماء کے نزاع اور عقلاء کے اختلاف کا محل بن سکے۔ اس لئے کہ جس نے یہ کہا کہ تکوین عین مکون ہے اس کی مراد یہ تھی کہ فاعل جب کوئی فعل کرتا ہے تو وہاں فاعل اور مفعول کے علاوہ کچھ بھی (خارج میں) نہیں ہوتا۔ رہا وہ معنی جس کو تکوین اور ایجاد وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے تو وہ ایک اعتباری چیز ہے جو مفعول کی طرف فاعل کی نسبت سے عقل میں حاصل ہوتی ہے۔ ایسا امر نہیں جو مفعول کا مغایر ہو خارج میں حقیقۃً موجود ہو۔ ان کا یہ مطلب نہیں ہے کہ تکوین کا مفہوم بعینہ وہی ہے جو مکون کا مفہوم ہے جس کے نتیجہ میں (مذکورہ) محالات لازم آئیں اور یہ ایسے ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ وجود خارج میں عین ماہیت ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ خارج میں ماہیت کا ایک تحقق ہو اور اس کو عارض ہونے والی چیز جس کا وجود نام ہے دوسرا تحقق ہو۔ یہاں تک کہ دونوں اس طرح ایک ساتھ موجود ہوں جس طرح سے قابل اور مقبول مثلاً جسم اور سواد ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں بلکہ ماہیت کا جب بھی کون ہوگا تو اس کا کون ہی اس کا وجود ہے۔ البتہ دونوں باہم معنی متغایر ہیں کہ ذہن کیلئے یہ ممکن ہے کہ ماہیت کا تصور کرے وجود کا تصور نہ کرے اور اس کا برعکس بھی۔ لہٰذا اس رائے کا ابطال یہ ثابت کئے بغیر مکمل نہ ہوگا کہ اشیاء کا تکون اور باری تعالیٰ سے ان کا صدور ایک ایسی صفت پر موقوف ہے جو حقیقی ہے ذات باری کیساتھ قائم ہے قدرت وارادہ کے علاوہ ہے۔

تشریح: وھذا تنبیہ الخ چونکہ فعل اور مفعول کے درمیان مغایرت بدیہی ہے اور بدیہیات دلیل کے محتاج نہیں ہوتے۔ اس لئے شارح فرماتے ہیں کہ فعل اور مفعول کے درمیان مغایرت کی مذکورہ بالا وجوہات از قسم دلائل نہیں ہیں بلکہ تنبیہات ہیں۔

لکنہ ینبغی الخ جب مصنف نے جو کہ ماتریدی ہیں نے یہ فرمایا کہ ہم ماتریدیہ کے نزدیک تکوین مکون کا غیر ہے تو گویا انہوں نے اس مسئلہ میں اشعریہ کی مخالفت اور ان کی تکوین کے عین مکون ہونے کا

قول ٹھہرایا اسلئے شارحؒ اولاً مصنف پر اعتراض کرتے ہیں اور پھر اشعریہ کے قول کی توجیہ پیش کرتے ہیں۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ فعل اور مفعول کی طرح تکوین اور مکون کے درمیان مغایرت ہونا بدیہی ہے جس کا انکار معمولی سمجھ رکھنے والا آدمی بھی نہ کرے گا چہ جائیکہ اشعریہ جیسے راسخ علماء اصول اس کا انکار کریں۔ لہذا مصنف کو اشعریہ کی طرف ایسی بات نہیں منسوب کرنی چاہئے جس کا محال ہونا بدیہی ہے بلکہ اشعریہ کے قول کا ایسا معنی تلاش کر کے ایسا معنی متعین کرنا چاہئے جس میں عقلاء کے اختلاف کی گنجائش ہو اور اگر ایسا ممکن نہ ہو تو اشعریہ کے حوالہ سے اس قول کے نقل کرنے والوں کی غلطی سمجھنا چاہئے۔

لسان من قال انہ الخ یہ اشعریہ کے تکوین کو عین مکون کہنے کی توجیہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تکوین کو عین مکون کہنے سے اشعریہ کی یہ مراد ہرگز نہیں ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک ہے جیسا کہ ماتریدیہ نے سمجھا بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ فاعل جب کوئی فعل واقع کرتا ہے مثلا ضارب کسی پر ضرب واقع کرتا ہے تو خارج میں صرف ضارب اور مضروب موجود ہوتے ہیں وہ معنی جس کو ضرب سے تعبیر کیا جاتا ہے خارج میں موجود نہیں ہوتا بلکہ وہ تو ضارب اور مضروب کے درمیان ایک نسبت ہے جو امر اعتباری ہے۔ اسی طرح تکوین بھی مکون (بکسر الواو) اور مکون (بفتح الواو) کے درمیان ایک نسبت ہے جو امر اعتباری ہے ذہن میں حاصل ہوتی ہے خارج میں مکون (بفتح الواو) سے علیحدہ اس کا وجود نہیں ہے اور تکوین کے عین مکون ہونے کا مطلب ایسا ہی ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ خارج میں ماہیت کا وجود عین ماہیت ہے اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا کہ ماہیت اور وجود ماہیت کا مفہوم لغوی ایک ہی ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایسا نہیں ہے کہ خارج میں ماہیت کا ایک تحقق ہو اور وجود نامی جو صفت ماہیت کو عارض ہوتی ہے اس کا دوسرا تحقق ہو اور دونوں خارج میں اس طرح ایک ساتھ موجود ہوں جس طرح قابل مثلا جسم اور مقبول مثلا سواد ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں بلکہ شئی کا جب بھی خارج میں کون اور حصول ہوگا تو اس کا یہ کون ہی اس کا وجود ہے۔ خارج میں ماہیت اور اس کے وجود کے درمیان مغایرت نہیں ہے ہاں ذہن میں دونوں باہم متغایر ہو سکتے ہیں کیونکہ ماہیت ما بہ الشئی ہو ہو کو کہتے ہیں اور وجود شئی کے خارج میں کون اور حصول کو کہتے ہیں تو ایسا ہو سکتا ہے کہ ذہن دونوں میں سے ایک دوسرے کے بغیر تصور کر لے۔

فلا یتجہ ابطالہ بما ذکر الخ یعنی جب تکوین کے عین مکون ہونے سے اشعریہ کی مراد یہ ہے کہ

خارج میں مکون کے علاوہ کوئی چیز موجود نہیں جس کو تکوین کا مصداق قرار دیا جائے بلکہ وہ امر اعتباری ہے
جو اوپر ذکر کردہ ماتریدیہ کے دلائل سے یہ مذہب اس وقت تک باطل نہیں ہو سکتا جب تک کہ باری تعالیٰ
سے اشیاء کا صدور ایسی صفت پر موقوف ہونا ثابت نہ کیا جائے جو حقیقی ہو۔ ذات باری کے ساتھ قائم ہو
قدرت و ارادہ کے علاوہ ہو کیونکہ مذکورہ دلیل کا مفہوم کے اعتبار سے تکوین اور مکون کے درمیان مغایرت
ثابت کرتے ہیں اور اشعریہ اس کا انکار نہیں کرتے بلکہ وہ تو وجود خارجی کے اعتبار سے مغایرت کا انکار
کرتے ہیں۔ ہاں جب تکوین کا حقیقی صفت ہونا ثابت ہو جائے گا تو وہ یقینی طور پر ذات باری کے ساتھ
قائم ہوگی اور ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہونے کی وجہ سے ازلی بھی ہوگی جب کہ مکون (عالم)
ازلی نہیں ہے تو تکوین وجود خارجی میں بھی مکون کا غیر ہوگا۔

شارح کی مذکورہ توجیہ سے ماتریدیہ اعتراض کرتے ہیں کہ اگر تکوین اس بناء پر امر اعتباری ہے کہ وہ
خارج میں موجود نہیں بلکہ وہ مکون اور مکون کے درمیان ایک نسبت ہے تو علم کو بھی امر اعتباری ہونا چاہئے
کیونکہ خارج میں عالم اور معلوم کے علاوہ کوئی چیز موجود نہیں جس کو علم کا مصداق قرار دیا جائے بلکہ وہ تو
عالم اور معلوم کے درمیان ایک نسبت ہے جو امر اعتباری ہے حالانکہ علم کا اعتباری صفت ہونا دونوں فریق
کے نزدیک باطل ہے تو اسی طرح تکوین کا بھی اضافی اور اعتباری ہونا باطل ہے۔

﴿والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا
نسب الى القدرة يسمى ايجادا له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين و
نحو ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته ثم تتحقق
بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالتصوير والترزيق والاحياء
والاماتة و غير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى﴾۔

ترجمہ: اور تحقیق یہ ہے کہ ارادہ کے مطابق مقدور کے وجود کیساتھ اس کے وجود کے وقت
میں قدرت کا تعلق جب قدرت کی طرف منسوب ہو تو اس کو قدرت کا ایجاد کہا جاتا ہے اور جب
قادر کی طرف منسوب ہو تو خلق اور تکوین وغیرہ کہا جاتا ہے پس تکوین کی حقیقت ذات باری کا اس
حیثیت سے ہونا ہے کہ اس کی قدرت کا تعلق مقدور کے وجود کے ساتھ اس کے وجود کے وقت میں

ہو پھر خاص خاص مقدورات کے اعتبار سے خاص خاص نام ہیں جیسے تصویر، ترزیق، احیاء، اماتت وغیرہ ایسے افعال متحقق ہوتے ہیں جو ختم ہونے کے قریب نہیں۔

تشریح: اس عبارت سے شارح اشعریہ کے مذہب کی طرف اپنا میلان ظاہر کر رہے ہیں کہ تکوین امر اعتباری ہے۔ حاصل تحقیق یہ ہے کہ علم الٰہی میں کسی ممکن کے وجود کا جو وقت متعین ہے اس وقت متعین میں ارادہ الٰہی کے مطابق ممکن کے وجود سے قدرت کا تعلق تو خلق اور تکوین ہے اور چونکہ تعلق امر اضافی اور اعتباری ہے۔ لہٰذا تکوین بھی امر اعتباری ہے پھر خاص خاص مقدورات اور ممکنات سے قدرت کا تعلق ہونے کے اعتبار سے اس کے الگ الگ نام ہیں مثلاً اگر مقدور رزق ہے تو اس سے قدرت کا تعلق ترزیق کہلاتا ہے اور اگر مقدور صورت ہے تو اس سے قدرت کا تعلق تصویر کہلاتا ہے اور اگر مقدور حیات ہے تو اس سے قدرت کا تعلق احیاء کہلاتا ہے۔ اسی طرح حسب اختلاف متعلق کبھی تصویر، کبھی احیاء اور کبھی اماتت وغیرہ ناموں سے موسوم کر دیا جاتا ہے۔

﴿واما كون كل من ذلك صفة حقيقية ازلية فمما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر وفيه تكثير للقدماء جداً وان لم يكن متغايرة والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه ان تعلق بالحيوة يسمى احياءً وبالموت اماتةً وبالصورة تصويراً وبالرزق ترزيقاً الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات﴾۔

ترجمہ: اور رہا ان میں سے ہر ایک کا مستقل ازلی صفت ہونا تو ان باتوں میں سے ہے جن میں بعض علماء ماوراء النہر منفرد ہیں اور اس میں بہت زیادہ قدماء کی تکثیر ہے اور اقرب الی الصواب ان میں سے محققین کا مذہب ہے اور وہ یہ کہ سب کا حاصل تکوین ہے اس لئے کہ اگر تکوین کا حیات سے تعلق ہو تو اسے احیاء کہا جاتا ہے اور موت سے تعلق ہو تو اسے اماتت کہا جاتا ہے اور رزق سے تعلق ہو تو ترزیق کہا جاتا ہے تو سبھی تکوین ہیں اور ناموں کی خصوصیت تعلقات کی خصوصیت کے اعتبار سے ہے۔

تشریح: اوائل بحث تکوین میں یہ بات کی گئی تھی کہ متکلمین کے ہاں تین جماعتیں ہیں پہلی جماعت ماتریدیہ کی ہے جو تکوین کو مستقل صفت مانتے ہیں اور ترزیق وغیرہ کا مرجع اسی کو قرار دیتے ہیں۔ دوسری جماعت اشاعرہ کی ہے جو تکوین کو قدرت اور ارادے کا تابع قرار دیتے ہیں۔ تیسری جماعت کا تذکرہ یہاں ہو رہا ہے کہ تکوین، ترزیق، احیاء اور اماتت وغیرہ سب مستقل صفات ہیں گویا ان کے نزدیک صفات بے شمار ہیں یہ مذہب علماء ماوراء النہر کا ہے۔(1)

ولیه تکثیر للقدماء الخ شارح فرماتے ہیں کہ اگر تخلیق و ترزیق وغیرہ کا مرجع تکوین قرار نہ دیا جائے بلکہ ان سب کو مستقل صفات حقیقیہ قرار دیئے جائیں تو اس سے تعدد قدماء لازم آئیگا اصل تو یہ تھا کہ تعدد قدماء سے بالکلیہ احتراز کیا جاتا مگر جب صفات کا ثبوت ضروری ہے تو اس میں اس بات کا لحاظ رکھا جائے کہ کم از کم صفات ثابت کی جائیں لہذا ضروری ہے کہ آٹھ کے علاوہ دیگر صفات کا اثبات نہ کیا جائے۔

وان لم یکن متغایرة الخ جس طرح صفات الٰہی اللہ سے غیر نہیں یہی صفات باہم بھی ایک دوسرے سے غیر نہیں۔ شارح فرمانا چاہتے ہیں کہ ٹھیک ہے صفات آپس میں متغایر نہیں تو ان سب کو مستقل صفات ماننے کی صورت میں تعدد قدماء لازم آئے گا تو قدماء باہم متغایر تو نہیں ہوں گے مگر خواہ مخواہ تعدد قدماء لازم آئے گا جو کہ توحید سے منافی ہے۔ لہذا اس سے ممکنہ حد تک احتراز کی جائے۔

والاقرب مذهب انه الخ شارح بتانا چاہتے ہیں کہ بعض علماء ماوراء النہر کے مسلک کے مقابلہ میں علماء ماتریدیہ کا مذہب اقرب الی الصواب ہے جس میں کہا گیا ہے کہ ترزیق، تخلیق وغیرہ سب کا مرجع تکوین ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ اماتت، احیاء اور ترزیق وغیرہ سب ہی تکوین ہیں مگر خصوصی اسماء جن کے ساتھ یہ موسوم ہیں یہ متعلق کی وجہ سے ہے اور اسی تعلق کی وجہ سے نام کی تبدیلی آتی ہے۔

---

(1) ماوراء النہر کا ترجمہ ہے نہر پار جیسے ہم بولتے ہیں "ندی پار" "جمنا پار" وغیرہ یہ علاقہ چونکہ دریائے جیحون کے پار واقع ہے اس لیے اس کو ماوراء النہر کہا جاتا ہے۔ بخارا، سمرقند، نسف، خجند، شاش، فرغانہ اور خوارزم وغیرہ کے علاقے ماوراء النہر میں شامل ہیں۔

﴿ والارادة صفة الله تعالى ازلية قائمة بذاته كرر ذلك تأكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه وفي وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار والنجارية من انه مريد بذاته لا بصفته وبعض المعتزلة من انه مريد بارادة حادثة لا في محل والكرامية من ان ارادته حادثة في ذاته ﴾

ترجمہ: اور ارادہ خدا تعالیٰ کی ازلی صفت ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اس بات کی تاکید کے لئے اور اللہ تعالیٰ کے لئے ایک ایسی قدیم صفت ثابت کرنے کے لئے مکرر ذکر کیا جو مکونات کو معین وقت میں معین صفت کے ساتھ خاص کرنے کا مقتضی ہے ایسے نہیں جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہیں فاعل بالارادہ والاختیار نہیں ہیں اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ نجاریہ کہتے ہیں کہ خدا تعالیٰ بالذات مرید ہیں (نہ کہ کسی صفت کے ساتھ متصف ہونے کی وجہ سے) نہیں اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسے ارادہ کی وجہ سے مرید ہیں جو حادث ہے کسی محل میں نہیں اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ بعض کرامیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ خود اس کی ذات میں حادث ہے۔

تشریح: کرر ہذہ الخ یہ ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے کہ ارادہ اور مشیئت کی بحث تفصیل سے گزر چکی تو اس کو دوبارہ کیوں ذکر کیا جاتا ہے۔ شارح نے جواب دیا کہ اس سے مراد اس صفت کی تاکید ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ چونکہ اس صفت میں مختلف فرقوں کا اختلاف ہے تو اس عبارت سے ان پر رد مقصود ہے۔

تقتضی تخصیص المکونات الخ ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ کی کیا ضرورت ہے اور کیسے ثابت ہے تو جواب دیا کہ صفت قدرت کا تعلق تمام مخلوق کے ساتھ یکساں ہے مثلاً اللہ تعالیٰ جس طرح زید کو لڑکا دینے پر قادر ہے اسی طرح لڑکی دینے پر بھی قادر ہے تو وہ کون سی صفت ہے جس نے لڑکے کو لڑکی پر ترجیح دی تو جس صفت کی وجہ سے ایک جانب کو دوسری جانب

پر ترجیح دی گئی، ای صفت کا نام ارادہ اور مشیت ہے۔ جب اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ ثابت ہوا تو اس سے فلاسفہ کی تردید ہوگئی۔

﴿کما زعمت الفلاسفة الخ﴾ فلاسفہ کی تردید ہوگئی جو کہ اللہ تعالیٰ کی صفت ارادہ کے ثبوت کا انکار کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ ثابت نہیں اللہ تعالیٰ فاعل بالارادہ نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ سے تمام امور کسی کے ارادے اور مشیت کے بغیر صادر ہوتے ہیں جس طرح آگ سے حرارت کا صدور آگ کے اختیار اور ارادے کے بغیر ہوتا ہے اور دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ ثابت ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا حادث ہوگی یا قدیم ہوگی اور دونوں صورتیں اس لئے باطل ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ کی صفت حادث ہو تو اس لئے باطل ہے کہ اللہ تعالیٰ محل حوادث ہو جائے گا اور یہ محال ہے اور اگر قدیم مان لیں تو اللہ تعالیٰ کا ارادہ جب کسی چیز کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے تو اس چیز کے موجود ہونے کے بعد وہ زائل ہو جائے گا اور اس سے قدیم کا زوال لازم آئے گا جو کہ محال ہے تو جواب یہ ہے کہ یہ ان کی غلط فہمی ہے کیونکہ زوال تعلق میں ہو رہا ہے اور متعلقات کا حدوث صفت ارادہ کے حدوث کو مستلزم نہیں ہوتا اور اس طرح اس سے تردید ہوگئی فرقہ نجاریہ کی جو کہ محمد بن حسین یا حسین بن محمد بن عبداللہ نجار کی طرف منسوب ہے اس فرقہ کی رائے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ مرید ہے یعنی ارادہ عین ذات ہے۔ ذات کے علاوہ الگ کوئی چیز نہیں۔ اس طرح فرقہ معتزلہ کے بعض علماء کی تردید بھی ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ ثابت ہے مگر حادث ہے اور اس کے لئے قیام کا کوئی محل نہیں بلکہ بذات خود قائم ہے لہذا ماتن کی اس عبارت سے ان تمام فرق باطلہ کی مکمل تردید حاصل ہوگئی۔

﴿والدليل على ما ذكرنا الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشيئة لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وايضا نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح دليل على كون صانعه قادرا مختارا وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة﴾۔

ترجمہ: اور دلیل اس بات پر جو ہم نے ذکر کی ان آیات ... وہ اللہ کی صفت سے ... کی

ذات کے ساتھ قائم ہے) شی کی صفت کا اس کے ساتھ قیام لازم ہونے کا اور ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہونے کا یقین کرنے کے ساتھ وہ آیات ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ اور مشیت کے اثبات کا اعلان کرنے والی ہیں اور نیز عالم کا نظام اور مناسب اور بہتر ڈھنگ پر اس کا وجود اس کے صانع کے قادر مختار ہونے پر دلیل ہے اور اسی طرح سے اس کا حدوث بھی اس لئے کہ اگر اس کا صانع موجب بالذات ہو تو اس کا قدیم ہونا لازم ہو کیونکہ معلول کے اپنی علت موجبہ سے تخلف کا ممتنع ہونا یقینی ہے۔

تشریح: اللہ کے لئے صفت ارادہ اور مشیت کا ثبوت بمنزلہ دعویٰ ہے تو یہاں اس کے لئے دلائل بیان ہو رہے ہیں۔ پہلی دلیل نقلی یہ ہے کہ قرآن اور حدیث اس بات پر دال ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ ثابت ہے اِنَّمَا اَمْرُهٗۤ اِذَاۤ اَرَادَ شَیْـًٔا اَنْ یَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَیَكُوْنُ۔ یُرِیْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْیُسْرَ۔ فَعَّالٌ لِّمَا یُرِیْدُ۔ وغیرہ وغیرہ۔ اس سے فلاسفہ کی تردید مقصود ہے کہ وہ صفت ارادہ کے منکر ہیں۔

مع القطع الخ اس بیان سے مقصود یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا صفت ارادہ اللہ کے ساتھ عین نہیں جس طرح موصوف اور صفت ایک دوسرے سے علیحدہ ہوا کرتے ہیں تو اسی طرح اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفت دونوں ایک دوسرے سے علیحدہ اشیاء ہیں۔

والقطع الخ اس کے ساتھ رد مقصود ہے کرامیہ پر کہ وہ اللہ کی صفت کو حادث مانتے ہیں تو فرمایا کہ اللہ کے ساتھ حوادث کا قیام ممتنع ہے تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا صفت ارادہ دیگر صفات باری کی طرح قدیم ہے۔

وایضا نظام العالم الخ یہ چوتھی دلیل ہے کہ عالم کا اس شاندار طریقے سے پیدا کر کے اس کا چلانا خود اس بات کی قوی دلیل ہے کہ اس کا صانع مختار اور قادر مطلق ہیں اور تمام ممکنات کو اپنے ارادے اور اختیار سے پیدا کیا ہے۔

وکذا حدوثہ الخ یہ پانچویں دلیل ہے کہ عالم کا حدوث دلیل ہے کہ اس کا صانع مختار ہے پس اگر اللہ تعالیٰ فاعل مختار نہ ہو بلکہ فاعل بالایجاب اور علت موجبہ ہوں۔ چونکہ علت موجبہ سے معلول کا تخلف نہیں ہوتا لہذا جب سے اللہ تعالیٰ ہوں گے تو اسی وقت سے اس کا معلول بھی موجود ہوگا اور اللہ تعالیٰ ازلی

سے ہیں لہذا معلول یعنی عالم کا بھی ازلی اور قدیم ہونا لازم آجائے گا اور یہ باطل ہے۔

بحمد اللہ پہلی جلد مکمل ہوئی

☆......☆......☆
☆......☆
☆

﴿ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى اثبات الشيء كما هو بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء في انه وان كان منكشفًا لدينا في الحالتين لكن انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية جائزة في العقل ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته مالم يقم له برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري فمن ادعى الامتناع فعليه البيان﴾۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ کی رؤیت بمعنی البصر ہے اس کا انکشاف تام اور اس سے مراد حاسہ بصر سے شئی کا واضح اور نفس الامر کے مطابق ادراک کرنا ہے وہ یہ ہے کہ جب ہم چودھویں کے چاند پر نظر ڈالتے ہیں پھر آنکھ بند کر لیتے ہیں تو اس بات میں کوئی خفا نہیں کہ اگرچہ وہ دونوں حالتوں میں ہمارے نزدیک منکشف ہوتا ہے لیکن اس کو دیکھنے کے وقت میں اس کا انکشاف زیادہ کامل ہوتا ہے اور اس کے اعتبار سے ہم کو ایک مخصوص حالت حاصل ہوتی ہے جس کا نام رؤیت ہے وہ عقلاً ممکن ہے بایں معنی کہ اگر عقل کو بالکل بالطبع چھوڑ دیا جائے تو وہ اس کے محال ہونے کا حکم نہیں لگاتی جب تک اس بات پر اس کے نزدیک دلیل قائم نہ ہو جائے باوجود اس کے کہ اصل دلیل کا نہ ہونا ہے اور اتنی بات بدیہی ہے تو جو شخص محال ہونے کا دعویٰ کرے اس کے ذمہ دلیل ہے۔

تشریح: رؤیت باری تعالیٰ اہل سنت والجماعت کے مسلمہ عقائد میں سے ایک اہم ترین عقیدہ ہے جس کے مطابق اہل ایمان کو روز قیامت اپنے پروردگار کا دیدار نصیب ہوگا اور دیدار محبوب کی یہ نعمت ہی ان کے باہمی درجات میں تفاوت کی دلیل ہوگی۔ بارگاہ قدس میں جس کا مقام جتنا زیادہ ہوگا وہ اتنا ہی زیادہ دیدار محبوب سے لطف اندوز ہوگا۔

چونکہ رؤیت باری تعالیٰ میں اہل سنت اور معتزلہ کے درمیان اختلاف ہے اسی وجہ سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان فرما رہے ہیں۔ اختلاف کا خلاصہ یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت کے نزدیک رؤیت باری تعالیٰ دنیا میں ممکن ہے لیکن واقع نہیں اور آخرت میں واقع ہے جبکہ معتزلہ کے نزدیک دنیا اور آخرت دونوں میں ممتنع ہے۔ اہل سنت کے لئے اثبات رؤیت باری تعالیٰ پر نقلی اور عقلی دلائل ہیں۔

عقلی دلیل تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ موجود ہے اور ہر موجود چیز میں رؤیت کا امکان موجود ہوتا ہے لہذا رؤیت باری تعالیٰ بھی ممکن ہے۔

نقلی دلائل تو ویسے بہت سارے ہیں جن میں سے چند مشہور مندرجہ ذیل ہیں۔

پہلی دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے "وُجُوهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ"۔

پہلی دلیل حضرت موسیٰ علیہ السلام کا مطالبہ ہے "رَبِّ أَرِنِيْ أَنْظُرْ إِلَيْكَ" اگر رؤیت باری تعالیٰ ممتنع ہوتا تو ایک اولوالعزم رسول ممتنعات کا سوال کیسے کر سکتا ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "وَلٰكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِيْ" اللہ تعالیٰ نے اپنی رؤیت کو استقرار جبل کے ساتھ معلق کیا اور استقرار جبل فی نفسہ ایک امر ممکن ہے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "لَنْ تَرَانِيْ" یوں نہیں فرمایا "لَنْ أُرٰى" یعنی تیری آنکھوں میں میری رؤیت کی طاقت موجود نہیں: نہ کہ میں نہیں دیکھا جا سکتا۔

چوتھی دلیل حضور ﷺ کی روایت ہے کہ فرمایا "إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر" تم بروز قیامت باری تعالیٰ کو ایسے دیکھو گے جیسا کہ چودھویں چاند کو دیکھتے ہو۔ اسی طرح اور بھی کئی دلائل ہیں۔

معتزلہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيْفُ الْخَبِيْرُ" کہ اللہ تعالیٰ لطیف ہیں اور لطیف چیز ناقابل رؤیت ہوا کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ آنکھیں اس کی ادراک نہیں کر سکتی تو ہمارا جواب یہ ہے کہ اس سے مراد ادراک تام ہے اور ادراک تام باری تعالیٰ کے حق میں کہاں ممکن ہے۔ ان کی دوسری دلیل بنی اسرائیل کا وہ مطالبہ ہے جو کہ انہوں نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے فرمایا "أَرِنَا اللّٰهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصّٰعِقَةُ" کہ جب انہوں نے اللہ تعالیٰ کی رؤیت کا مطالبہ کیا تو ان پر آسمانی بجلی آکر ان کو ختم کر دیا اس سے ہمارا جواب یہ ہے کہ انہوں نے غیر ممکن کا سوال نہیں کیا تھا بلکہ غیر مستطاع کا سوال کیا تھا۔ لہذا ان پر عذاب نازل آیا۔

رائی اور مرئی کے درمیان مندرجہ ذیل شرائط ضروری ہیں۔ (۱) رائی اور مرئی دونوں کے درمیان ایک مناسب فاصلہ ہو۔ (۲) مرئی مادہ اور جسم ہو۔ (۳) دونوں ایک دوسرے کے ساتھ سمت مقابل میں ہوں۔

(۴) مرئی روشنی میں ہو۔ (۵) رائی کے آنکھوں میں قوت بصارت موجود ہوں۔ لہذا ان شرائط کا تعلق معجزات دنیوی کے ساتھ ہیں آخرت میں باری تعالیٰ کی رؤیت ان شرائط کے بغیر ہوگی۔

رؤیۃ اللہ: میں اضافت ہے مصدر کی اور یہ مصدر بمعنی للمفعول ہے یعنی اللہ تعالیٰ کا مرئی ہونا اور اختلاف بھی اس میں ہے اور اگر ہم اس کو مصدر بمعنی للفاعل لے لیں تو رؤیت بمعنی رائی ہونے میں تو کسی کا بھی سوا اختلاف نہیں تو محل نزاع ہے اللہ کا دکھائی دینا۔

بمعنی الانکشاف التام: یہ رؤیت کی پہلی تعریف ہو رہی ہے رؤیت کہتے ہیں آنکھ کے ذریعے کسی چیز کا انکشاف تام حاصل ہو جائے۔

دوسری تعریف: ادراک الشیء کما هو یعنی حاسہ بصر کے ذریعے کسی چیز کا اس طرح سے ادراک کر لینا جیسا کہ وہ نفس الامر میں ہے بہرحال دونوں تعریفوں کا اندازہ لگا کر واضح ہو جاتا ہے کہ دونوں کا مرجع ایک ہے۔

وذلك انا اذا اسظرنا الخ ذلک کا مشار الیہ انکشاف تام ہے۔ عبارت کا مفہوم یوں ہے کہ رؤیت انکشاف تام کو کہا جاتا ہے جب ہم چاند کو دیکھ کر آنکھیں بند کر لیتے ہیں تو دونوں صورتوں میں چاند ہمارے سامنے منکشف ہو جاتا ہے مگر چاند دیکھنے کی حالت میں جو وضاحت اور انکشاف ہے وہ وضاحت آنکھ بند کر لینے کی صورت میں نہیں۔ چاند کو دیکھتے وقت جو مخصوص کیفیت حاصل ہوتی ہے وہ رؤیت تام اور انکشاف تام ہے اور آنکھیں بند کر لینے کی صورت میں جو انکشاف ہے وہ ناقص ہے۔

بمعنی ان العقل الخ

یہاں سے معتزلہ پر رد مقصود ہے کہ عقلاً اور نقلاً رؤیت باری تعالیٰ جائز ہے۔ عقلاً ممکن ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر عقل کو خارجی اثرات اور وساوس سے خالی کر دیا جائے تو وہ رؤیت باری تعالیٰ کے امتناع اور محال ہونے کا حکم نہیں دے گا جب تک کہ رؤیت کے محال ہونے کی دلیل نہ ہو جبکہ امتناع رؤیت پر کوئی دلیل قائم نہیں تو عقل کا فیصلہ بدستور رہا کہ رؤیت ممکن ہے اور جو کہتے ہیں کہ رؤیت باری تعالیٰ ممتنع ہے تو ان کو چاہئے کہ وہ اس کے لئے دلیل بیان کرے۔

﴿قولہ استدل اهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلى وسمعى تقرير الاول انا

قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض ولابد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما الوجود والحدوث او الامكان اذلا رابع يشترك بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم، ولامدخل للعدم في العلية فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يُرىٰ من حيث تحقق علة الصحة وهي الوجود ويتوقف امتناعها علىٰ ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا وكذا يصح ان يرىٰ سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذالك وانما لايُرىٰ بناءً علىٰ ان الله تعالىٰ لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جري العادة لا بناءً علىٰ امتناع رؤيتها ﴾۔

ترجمہ: اور اہل حق نے رویت کے ممکن ہونے پر عقلی اور نقلی دو طریقوں سے استدلال کیا ہے اول کی تقریر یہ ہے کہ ہمیں اعیان اور اعراض کی رویت کا یقین ہے اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے ہم نگاہ کے ذریعے جسم اور جسم کے درمیان اور عرض وعرض کے درمیان فرق کرتے ہیں اور حکم مشترک کے لئے علت مشترکہ ضروری ہے اور وہ یا تو وجود ہے یا حدوث ہے یا امکان ہے اس لئے کہ کوئی چوتھی چیز ایسی نہیں ہے جو دونوں کے درمیان مشترک ہو اور حدوث سے مراد وجود بعد العدم ہے اور امکان سے مراد وجود وعدم کا ضروری نہ ہونا ہے اور علت ہونے میں عدم کا کوئی دخل نہیں ہے تو وجود متعین ہوگیا اور وہ صانع اور اس کے علاوہ کے درمیان مشترک ہے تو امکان کی علت یعنی وجود کے متحقق ہونے کی وجہ سے اس کا دکھائی دینا ممکن ہوگا اور اس کا محال ہونا ممکن کے خواص کسی چیز کا شرط ہونا یا واجب کے خواص میں سے کسی چیز کا مانع ہونا ثابت ہونے پر موقوف ہے اور اسی طرح تمام موجودات مثلا اصوات اور روائح اور طعوم وغیرہ کا دکھائی دینا بھی ممکن ہے اور محض اس بناء پر نہیں دکھائی دیتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی عادت کے مطابق بندے میں ان چیزوں کی رویت نہیں پیدا فرمائی نہ کہ ان چیزوں کی رویت محال ہونے کی بناء پر۔

تشریح: علماء اہل سنت والجماعت نے رویت پر عقلی اور نقلی دلائل قائم کئے ہیں عقلی دلیل شیخ ابوالحسن

اشعری کی پسندیدہ ہے اور نقلی دلیل ابو منصور ماتریدی کی پسندیدہ ہے۔ عقلی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم جن اشیاء کو آنکھوں سے مشاہدہ کرتے ہیں ان میں سے کچھ اجسام اور کچھ اعراض ہیں اور اس سے انکار سفسطہ اور خلاف بداہت ہے اسی طرح ہم اجسام کو دیکھ کر ان میں فرق ثابت کرتے ہیں کہ یہ جسم چھوٹا ہے یہ بڑا ہے۔ لہذا ان تمام کے اندر رؤیت ایک حکم مشترک ہے اور حکم مشترک کے لئے ایک علت مشترکہ ہونی چاہئے۔ اب یہاں تین چیزوں میں علت بننے کا احتمال ہے۔ حدوث، امکان، وجود۔ حدوث چیز مسبوق بالعدم ہوا کرتا ہے اور امکان کا وجود اور عدم برابر ہوتا ہے لہذا عدمی ہونے کی وجہ سے دونوں میں علت بننے کی صلاحیت نہیں۔ آخری چیز وجود ہے اور یہی علت ہے رؤیت کی۔ تمام اعراض اور اعیان وجود کی وجہ سے قابل رؤیت ہیں تو چونکہ یہی علت باری تعالیٰ میں بھی موجود ہے تو باری تعالیٰ کی رؤیت بھی ممکن ہے۔

ویتخلف امتناعها الخ یہاں سے شارحؒ کا مقصود ایک اعتراض مقدر کا جواب دینا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ چلو ہم نے تسلیم کر لیا کہ رؤیت کی علت وجود ہے مگر اس کے باوجود یہ ضروری نہیں کہ وجود کی وجہ سے رؤیت کا تحقق ہو بلکہ ممکن ہے کہ وجود کے ساتھ ساتھ اس کی رؤیت کے لئے کچھ ایسے شرائط ہوں جن کی فقدان سے رؤیت درست نہ ہو سکتا ہو؟

جواب یہ ہے کہ اعتراض اس وقت ممکن تھا کہ ہماری رؤیت کے لئے کچھ شرائط ہوں حالانکہ اس کے لئے کوئی شرائط نہیں یا دوسرا جواب یہ ہے کہ شرط کی عدم موجودگی میں زیادہ سے زیادہ وقوع رؤیت نہ ہو سکے گی جبکہ امکان رؤیت تو پھر بھی موجود ہے اور ہماری بات امکان رؤیت میں ہے۔

وکذا یصح الخ یہ ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ وجود صحت رؤیت ہے تو تمام موجودات مثلاً اصوات، ذائقے، خوشبو اور بدبو میں علت رؤیت موجود ہے جو کہ وجود ہے تو کیوں نہیں دیکھے جا سکتے ہیں؟ جواب یہ ہے کہ عادت الٰہی اسی بات پر جاری ہے کہ ہماری آنکھوں میں ان کے دیکھنے کی طاقت نہیں رکھی ہے اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو خرق عادت کے طور پر ان چیزوں کی بھی رؤیت پیدا فرما دیں ان چیزوں کی رؤیت نہ ہونا اس لئے نہیں کہ ان کی رؤیت محال ہے۔

﴿ وحين اعترض بان الصحة عدمية فلا تستدعي علة ولو سلّم فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار فلا يستدعي علة مشتركة ولو سلم فالعدمي

يصلح علة للصحيح ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شيء عينه اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا بل لا يجوز ان تكون خصوصية الجسم والعرض لانا اول ما نرى شبحا من بعيد انما ندرك منه هوية ما دون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية ونحو ذالك وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهويته قد نقدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا نقدر فمتعلق الرؤية هو يكون الشيء له هوية ما وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضروري وفيه نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية﴾۔

ترجمہ: اور جس وقت یہ اعتراض کیا گیا کہ صحت عدمی ہے پس وہ کسی علت کی مقتضی نہیں ہوگی اور اگر مان لیا جائے تو وحدت بالنوع کی مختلف علتیں ہو سکتی ہیں جیسے حرارت کی علت آفتاب اور آگ (دونوں) ہیں۔ پس وہ علت مشترکہ کا مقتضی نہ ہوگی اور اگر مان لیا جائے تو عدمی عدمی کے لئے علت بن سکتا ہے اور اگر مان لیا جائے تو وجود کا مشترک ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہر شی کا وجود عین شی ہے تو اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا کہ علت سے مراد رویت کا متعلق (الخ الکلام) اور وہ چیز ہے جو رویت کے قابل ہو اور اس کا وجودی ہونا لازم ہونے میں کوئی خفا نہیں۔ بلکہ نہیں جائز ہے کہ جسم اور عرض کی خصوصیت ہو اس لئے کہ دور سے کوئی ڈھانچہ دیکھنے کی ابتداء میں ہم اس سے صرف ایک ہویت کا ادراک کرتے ہیں بغیر جوہریت یا عرضیت یا انسانیت و فرسیت کی خصوصیت کے اور اس ہویت کو ایک مرتبہ دیکھنے کے بعد کبھی اس میں پائے جانے والے جوہر اور اعراض کی تفصیل پر قادر ہوتے ہیں اور کبھی قادر نہیں ہوتے ہیں۔ پس رویت کا متعلق شی کے لئے ہویت ہونا ہے اور وجود سے یہی مراد ہے اور اس کا مشترک ہونا ضروری ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ ہو سکتا ہے رویت کا متعلق جسمیت اور وہ اعراض ہوں جو کہ جسمیت کے تابع ہیں بغیر کسی خصوصیت کا اعتبار کئے ہوئے۔

تشریح: وجود کو رویت کی علت مشترکہ قرار دینے پر چار اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔

(۱) صحت بمعنی امکان امر عدمی ہے کیونکہ اس سے مراد کسی کا وجود اور عدم کا ضروری نہ ہونا ہے اور

ہونا امر عدمی ہے۔ لہٰذا صحت رویت عدمی ہے اور عدمی کے لئے کوئی بھی علت نہیں ہوتی بلکہ اس کیلئے علت وجود کا نہ ہونا ہی کافی ہوتا ہے لہٰذا صحت رویت کی کوئی بھی علت نہ ہوگی نہ وجود نہ اس کے علاوہ اور کوئی چیز۔

(۲) ولو سلّم فالواحد النوعی فتح الاعتراض کو سمجھنے سے پہلے یہ بات سمجھ لیجئے کہ واحد کی تین قسمیں ہیں۔ اگر واحد کوئی معین شخص اور فرد ہے تو اس کو واحد بالشخص کہتے ہیں۔ مثلاً زید جو ایک متعین فرد ہے اور اگر واحد کوئی ایسی کلی ہے جس کے تحت ایک حقیقت کے افراد کثیرہ ہیں تو اس کو واحد بالنوع کہتے ہیں مثلاً انسان اور اگر واحد کوئی ایسی کلی ہے جس کے تحت مختلف حقیقت کے افراد کثیرہ ہیں تو اس کو واحد بالجنس کہتے ہیں۔ مثلاً حیوان۔ پھر واحد بالشخص کے لئے ایک ہی علت ہوگی مثلاً ابھی ابھی تنور سے نکالی گئی وہ روٹی جو آپ کے ہاتھ میں ہے معین فرد ہونے کی وجہ سے واحد بالشخص ہے جس کی علت صرف آگ ہے اور مطلق حرارت واحد بالنوع ہے جس کے تحت افراد کثیرہ ہیں مثلاً تنور کی حرارت، بدن کی حرارت، چھت کی حرارت وغیرہ۔ اور واحد بالنوع کی متعدد علتیں ہو سکتی ہیں مثلاً تنور کی حرارت آگ ہے اور بدن کی حرارت کی علت بخار ہے۔ چھت کی حرارت کی علت دھوپ اور آفتاب ہے۔

اب اعتراض سنیے۔ معترض کہتا ہے کہ اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ صحت رویت باوجود عدمی ہونے کے علت کا مقتضی ہے تو یہ نہیں مانتے کہ اس کیلئے علت واحدہ مشترکہ ہونا ضروری ہے۔ ایسا اس وقت ضروری ہوتا ہے جب رویت واحد بالشخص ہوتی جس کیلئے ایک ہی علت ہوتی ہے لیکن رویت واحد بالنوع ہے اور واحد بالنوع کی مختلف اور متعدد علتیں ہو سکتی ہیں جیسے حرارت واحد بالنوع ہے اس کی علت کبھی آگ ہے اور کبھی دھوپ اور آفتاب تو اسی طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ اعیان میں رویت کی علت ان کا جسم یا جوہر ہونا ہے اور اعراض میں رویت کی علت عرض ہونا ہے اور اللہ تعالیٰ نہ جوہر ہیں نہ جسم ہیں اور نہ عرض تو اللہ تعالیٰ میں رویت کی کوئی علت نہیں پائی گئی۔ لہٰذا ان کی رویت ممکن نہ ہوگی۔

(۳) اگر ہم یہ بھی مان لیں کہ رویت باوجود واحد بالنوع ہونے کے علت مشترکہ کی مقتضی ہے تو ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ اس علت کا وجودی ہونا ضروری ہے کیونکہ صحت رویت عدمی ہے اور عدمی کے لئے عدمی علت ہو سکتا ہے لہٰذا صحت رویت کی علت عدمی ہے اور وہ عدمی امکان یا حدوث ہے جس سے باری تعالیٰ پاک ہے۔ لہٰذا صحت رویت کی علت امکان یا حدوث کے نہ ہونے کی وجہ سے اللہ کی رویت صحیح اور ممکن

نہ ہوگی۔

(۴) اگر یہ بھی مان لیں کہ عدمی امکان یا حدوث علت نہیں بن سکتے اور اعیان واعراض کی رؤیت کی علت وجود ہی ہے تو ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ وجود اعیان واعراض اور باری تعالیٰ کے درمیان مشترک ہے حتی کہ علت رؤیت یعنی وجود کے متحقق ہونے سے باری تعالیٰ کی رؤیت کا ممکن ہونا لازم آئے۔ بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ہر شئی کا وجود عین شئی ہے تو اعیان واعراض کا وجود عین اعیان واعراض ہوگا اور اعیان واعراض ممکن ہیں۔ لہٰذا ان کا وجود جو ان کی رؤیت کی علت ہے ممکن ہوگا جبکہ اللہ تعالیٰ کا وجود ممکن نہیں بلکہ واجب ہے تو علت رؤیت کے نہ ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی رؤیت ممکن نہ ہوگی۔

اجیب بان المراد من العلۃ الخ حاصل جواب یہ ہے کہ علت رؤیت سے مراد رؤیت کا متعلق یعنی وہ چیز ہے جس سے رؤیت کا تعلق ہو جو رؤیت یعنی دکھائی دینے کے قابل ہو۔ اور ایسی چیز یقیناً وجودی ہی ہوگی کیونکہ معدوم قابل رؤیت نہیں ہوتا تو صحت رؤیت علت یعنی ایسی چیز کا ضرور مقتضی ہوگی جس سے رؤیت متعلق ہوسکے۔ لہٰذا پہلا اعتراض کہ صحت عدمی ہے اس کے لئے کوئی علت نہ ہوگی رفع ہوگیا۔ اسی طرح جب علت رؤیت سے متعلق رؤیت اور قابل رؤیت مراد ہے جس کا وجودی ہونا ضروری ہے تو تیسرا اعتراض بھی کہ عدمی کے لئے عدمی علت ہوسکتا ہے دفع ہوگیا۔ پھر جب علت رؤیت سے مراد متعلق رؤیت ہے تو کسی چیز کے رؤیت کا متعلق ہونے اور قابل رؤیت ہونے میں اس کے جوہر یا عرض ہونے کی کوئی خصوصیت نہیں کیونکہ اگر جوہریت یا عرضیت رؤیت کا متعلق ہوتی تو ہمیں ہر دکھائی دینے والی چیز کا جوہر یا عرض ہونا معلوم ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ بسا اوقات ہم دور سے ایک ڈھانچہ سا دیکھتے ہیں اور اول وہلہ میں ہمیں اس کے جوہر یا عرض ہونے کا انسان یا گھوڑا ہونے کا سیاہ یا سفید ہونے کا کچھ علم نہیں ہوتا بس اتنا جانتے ہیں کہ کچھ ہے بس یہ کچھ ہونا ہی جس کو ہویت کہتے ہیں۔ رؤیت کا متعلق اور اس کی علت ہے اور یہی ہویت جو رؤیت کا متعلق اور اس کی علت ہے وجود ہے۔ معلوم ہوا کہ رؤیت کی علت وجود ہی ہے۔ لہٰذا دوسرا اعتراض رفع ہوگیا کہ رؤیت واحد بالنوع ہے اس کی متعدد علتیں ہوسکتی ہیں۔ پھر وجود کا اعیان واعراض اور باری تعالیٰ کے درمیان مشترک ہونا بدیہی ہے جس کا انکار مکابرہ اور ہٹ دھرمی ہے لہٰذا چوتھا اعتراض بھی رفع ہوگیا کہ ہم وجود کا مشترک ہونا تسلیم نہیں کرتے۔

لو لا یجوز الخ یہاں سے تکثر ہو ا لمعنی بالوجود تک دوسرے اعتراض یعنی فالواحد النوعی الخ کا جواب ہے نیز اس بات کی دلیل بھی ہے کہ رویت کا متعلق وجود ہے۔

والحصر انه ضروری الخ یہ چوتھے اعتراض کا جواب ہے۔

وفیہ نظر الخ یعنی مذکورہ جواب میں اشکال ہے اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ ہویت امر اعتباری ہونے کی وجہ سے رویت کا متعلق نہ ہو بلکہ جسمیت اور اس کے تابع اعراض ہوں اور جسمیت اعیان و اعراض اور باری تعالیٰ کے درمیان مشترک نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہیں تو پھر علت رویت یعنی متعلق رویت کے نہ ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی رویت نہ ہوگی۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جسم یا عرض کی دیگر خصوصیات کے بغیر مطلق جسمیت متعلق رویت ہوسکتی ہے اور جسمیت مشترک نہیں کیونکہ باری تعالیٰ جسمیت سے پاک ہے۔ جب رویت کی علت نہیں پائی گئی تو باری تعالیٰ کا مرئی ہونا بھی ثابت نہیں ہوتا۔ جواب یہ دیا گیا ہے کہ ظاہر نظر میں متعلق رویت مطلق ہویت پر زائد نہیں ہے۔

﴿والسمعی ہو الثانی ان موسیٰ علیہ السلام قد سأل الرؤیة بقوله رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ فلو لم تکن ممکنة لکان طلبها جهلا بما یجوز فی ذات اللّٰہ تعالیٰ وما لا یجوز او سفها وعبثا وطلبا للمحال والانبیاء منزهون عن ذالك وان اللّٰہ قد علق الرؤیة باستقرار الجبل وهو امر ممکن فی نفسه والمعلق بالممکن ممکن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به والمحال لا یثبت علی شیء من التقادیر الممکنة﴾۔

ترجمہ: اور دوسری دلیل کی تقریر یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے "رب ارنی انظر الیک" کہہ کر اللہ تعالیٰ سے رویت کی درخواست کی ہے، اگر رویت ناممکن ہوتو اس کی درخواست کرنا اس بات سے جاہل ہونے کو مستلزم ہوگا کہ کیا بات اللہ تعالیٰ کی جناب میں جائز ہے اور کیا ناجائز ہے یا سفاہت اور عبث کو یا طلب محال کو مستلزم ہوگا اور انبیاء ان باتوں سے پاک ہیں۔ اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے رویت کو استقرار جبل پر معلق فرمایا اور وہ فی نفسہ امر ممکن ہے اور جو ممکن پر معلق ہو وہ بھی ممکن ہے اس لئے کہ تعلیق کا مقصد معلق بہ کے ثبوت کے وقت معلق کے ثبوت کی خبر دینا ہے حالانکہ محال ممکنہ صورتوں میں سے کسی صورت پر بھی ثابت نہیں ہوتا۔

تشریح: باری تعالیٰ کی رؤیت پر ابھی تک دلیل عقلی کا بیان تھا اور اب دلیل نقلی کا بیان ہے۔ اس استدلال کے تحت دو دلائل ہیں مگر چونکہ دونوں دلیلوں کا ماخذ ایک آیت ہے تو شارح نے دونوں کو ایک عنوان کے ساتھ ذکر کیا دونوں دلائل کا ماخذ یہ آیت قرآنی ہے قال ربّ ارنی انظر الیک الخ

پہلی دلیل یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ کا کلام سن کر ملاقات کی درخواست کی۔ جواب ملا کہ تو مجھے نہ دیکھ سکو گے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی یہ درخواست باری تعالیٰ کی رؤیت کے امکان پر دلالت کرتی ہے کیونکہ اگر رؤیت ناممکن ہوتو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی درخواست اس بات سے جاہل ہونے کو مستلزم ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کے حق میں کون سی بات جائز اور کونسی بات ناجائز ہے اور اگر علم کے باوجود حضرت موسیٰ پوچھ رہے ہیں تو وہ ایک عبث اور لغو اور طلب محال فرما رہے ہیں اور حضرات انبیاء کرام کی شان سے یہ دونوں باتیں انتہائی بعید ہیں۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ کی درخواست پر فرمایا کہ اس پہاڑ کو دیکھو کہ اگر یہ اپنی جگہ ٹھہرا رہا تو تم رؤیت کر سکو گے تو اللہ تعالیٰ نے اپنی رؤیت کو استقرار جبل کے ساتھ معلق کیا اور پہاڑ کا اپنی جگہ استقرار امر ممکن ہے اور جس تحکم کو امر ممکن کے ساتھ معلق کیا گیا ہو تو وہ بھی ممکن ہوا کرتا ہے معلوم ہوا کہ رؤیت باری تعالیٰ امر ممکن ہے۔

﴿وقد اعترض بوجوه اقواها ان سوال موسیٰ علیہ السلام کان لاجل قومہ حیث قالوا لن نؤمن لک حتّٰی نَرَی اللّٰہَ جَھْرَۃً، فسأل لیعلموا امتناعھا کما علمہ ھو وبانا لانسلّم ان المعلق علیہ ممکن بل ھو استقرار الجبل حال تحرّکہ و ھو محال واجیب بان کلًا من ذالک خلاف الظاھر ولا ضرورۃ فی ارتکابہ علیٰ ان القوم ان کانوا مومنین کفاھم قول موسیٰ ان الرؤیۃ ممتنعۃ وان کانوا کفارًا لم یصدقوہ فی حکم اللّٰہ بالامتناع وایّامًا کان یکون السوال عبثًا والاستقرار حال التحرک ایضا ممکن بان یقع السکون بدل الحرکۃ وانما المحال اجتماع الحرکۃ والسکون﴾۔

ترجمہ: اور (مذکورہ دونوں دلیلوں پر) چند اعتراضات ذکر کئے گئے ہیں ان میں سے قوی تر یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کی درخواست اپنی قوم کی خاطر تھی کیونکہ انہوں نے کہہ دیا تھا کہ ہم آپ کی

تصدیق نہ کریں گے یہاں تک کہ ہم اللہ تعالیٰ کو کھلی آنکھوں سے دیکھ لیں۔ تو موسیٰ علیہ السلام نے درخواست کی تاکہ وہ بھی رویت کے محال ہونے کا یقین کر لیں جس طرح وہ خود اس کا یقین رکھتے تھے۔ اور یہی طور (اعتراض کیا گیا ہے) کہ ہم نہیں مانتے کہ (رویت کا) معلق علیہ ممکن ہے بلکہ معلق علیہ پہاڑ کا حرکت کی حالت میں ساکن ہونا ہے اور یہ محال ہے۔ اور جواب یہ دیا گیا کہ ان میں سے ہر ایک خلاف ظاہر ہے جس کے ارتکاب کی کوئی ضرورت نہیں۔ علاوہ ازیں یہ بات ہے کہ وہ لوگ اگر مومن تھے تو موسیٰ علیہ السلام کا یہ کہہ دینا کافی ہوتا کہ رویت محال ہے اور اگر وہ کافر تھے تو (رویت کے) ممتنع ہونے کے متعلق اللہ تعالیٰ کے فیصلہ میں ان کی تصدیق نہ کرتے اور جو بھی صورت ہو سوال کرنا عبث ہوتا۔ اور حرکت کی حالت میں بھی استقرار وسکون ممکن ہے بایں طور کہ بجائے حرکت کے سکون واقع ہو جائے اور محال تو حرکت وسکون کا اجتماع ہے۔

تشریح: معتزلہ کی جانب سے جاحظ اور ان کے اتباع نے اس دلیل پر یہ اعتراض کیا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام پہلے سے جانتے تھے کہ رویت باری تعالیٰ ممتنع ہے لیکن اپنی قوم کو سمجھانے کے لئے سوال کیا تھا۔ قوم نے کہا کہ ہمیں اپنا خدا دکھاؤ تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے ملاقات کی درخواست کی اور قوم کو سمجھایا کہ جس کا تم سوال کرتے ہو وہ ممتنع ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رویت کو استقرار جبل پر معلق فرمایا اور استقرار سے مراد بحالت حرکت استقرار ہے اور یہ محال ہے کہ پہاڑ ٹھہرا بھی رہے اور اس میں حرکت بھی ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ اجتماع النقیضین ہے۔ جب معلق علیہ محال ہے تو معلق بھی محال ہوگا۔ لہٰذا اس دلیل سے رویت کا اثبات کیسے ہو رہا ہے؟

شارح علیہ الرحمہ نے اہل سنت والجماعت کی طرف سے دونوں اعتراضات کا جواب دیا ہے۔ پہلے دونوں اعتراضات کا مشترک جواب دیا ہے کہ دونوں خلاف ظاہر ہیں۔ وہ اس طرح کہ اگر موسیٰ قوم کے لئے رویت کی درخواست کرتے تو رب ارنی نہ فرماتے بلکہ رب ارھم فرماتے اور انظر الیک کی بجائے ینظر الیک فرماتے اور ثانی اس لئے خلاف ظاہر ہے کہ آیت میں مطلق استقرار مراد ہے حالت حرکت کے ساتھ مقید نہیں۔

اب علیحدہ علیحدہ جواب دے رہے ہیں کہ حضرت موسیٰ کی قوم مؤمن تھی یا کافر اگر مؤمن تھی تو اس سوال کی ضرورت کیا تھی بلکہ حضرت موسیٰ کا اتنا کہنا ہی کافی تھا کہ اے میری قوم یہ سوال ممتنع ہے اور اگر قوم کافر تھی تو وہ کسی بھی صورت میں ماننے والے نہ تھی اگرچہ اللہ کی طرف سے بھی یہ حکم آوے کہ یہ سوال ممتنع ہے۔ معلوم ہوا کہ سوال قوم کے واسطے نہ تھا بلکہ باری تعالیٰ کے ساتھ مکالمت کے بعد دیدار کا اشتیاق دامن گیر ہوا۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اگر استقرار سے مراد استقرار بحالت حرکت قرار دی جائے تو یہ بھی ممکن ہے بایں طور کہ حرکت کی جگہ استقرار اور سکون آجائے اور یہ امر ممکن ہے محال نہیں۔ ہاں محال یہ ہے کہ آن واحد میں حرکت اور سکون دونوں کا اجتماع ہو جائے۔

﴿واجبة بالنقل وقد ورد الدليل السمعي بايجاب رؤية المؤمنين الله تعالىٰ في الدار الآخرة اما الكتاب فقوله تعالىٰ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ واما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة رضوان الله عليهم واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجمعين على وقوع الرؤية في الآخرة وان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتاويلاتهم﴾۔

ترجمہ: (اور اللہ تعالیٰ کی رویت یعنی آنکھ سے دکھائی دینا نقل سے ثابت ہے اور آخرت میں اللہ تعالیٰ کو مؤمنین کا دیکھنا ثابت ہونے کے متعلق دلیل نقلی وارد ہے۔ بہرحال کتاب اللہ میں تو اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ بہت سے لوگ اس دن ہشاش بشاش ہوں گے اپنے پروردگار کو دیکھیں گے۔ اور بہرحال سنت تو آپ صلے اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ تم اپنے پروردگار کو دیکھو گے جس طرح چاند کو چودھویں شب میں دیکھتے ہو۔ اور یہ حدیث مشہور ہے جس کو اکیس اکابر صحابہ نے روایت کیا ہے۔ اور بہرحال اجماع تو وہ یہ ہے کہ امت آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رویت واقع ہونے پر اور اس بات پر متفق رہی ہے کہ اس سلسلہ میں وارد آیات اپنے ظاہری معنی پر محمول ہیں پھر اس کے بعد مخالفین کی بات سامنے آئی اور ان کے شبہات اور ان کی تاویلات عام ہیں۔

تشریح: ابھی تک یہ بحث چل رہا تھا کہ رویت باری تعالیٰ دنیا میں عقلاً اور نقلاً ممکن ہے اور یہاں سے

آخرت میں اس کا وقوع بیان ہوا ہے جو کہ قرآن، حدیث اور اجماع امت سے ثابت ہے۔ کتاب اللہ سے دلیل یہ ارشاد ربانی ہے "وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ" حدیث سے ثبوت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی ہے "انکم سترون ربکم کما ترون القمر لیلة البدر"۔ یہ حدیث بخاری اور مسلم وغیرہ میں منقول ہے۔ شارح نے اس حدیث کو مشہور کہا ہے جبکہ محققین کی ایک جماعت نے اس کو متواتر قرار دیا ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ امت کا اس بات پر اجماع و اتفاق رہا ہے کہ آخرت میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ ملاقات ہوگی۔ اجماع امت حجت قطعی ہے جس کی مخالفت نا جائز ہے۔ نیز امت کا اس بات پر بھی اجماع ہے کہ نصوص کو ان کے ظاہر پر محمول کیا جائے گا۔ لہٰذا جو نصوص رؤیت باری تعالیٰ پر دال ہیں ان کو بھی ان کے ظاہری معنی پر محمول کیا جائے گا۔ اگر کوئی اعتراض کرے کہ جب معتزلہ کو رؤیت باری تعالیٰ کے مسئلے میں اختلاف ہے تو پھر کیسے اجماع منعقد ہوا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ابتداءً امت کا اس مسئلے پر اجماع اور اتفاق رہا بعد میں کچھ لوگوں نے اختلاف کیا اس لئے ظہرت کا لفظ لایا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ پوری امت کا اتفاق ہے اور اس شرذمہ قلیلہ کے اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

﴿و اقوی شبههم من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان و جهة و مقابلة من الرائي و ثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب و لا في غاية البعد و اتصال شعاع من الباصرة بالمرئي و كل ذلك محال في حق الله تعالیٰ، والجواب منع هذا الاشتراط واليه اشار بقوله فيرىٰ لا في مكان و لا على جهة من مقابلة او اتصال شعاع او ثبوت مسافة بين الرائي و بين الله تعالیٰ وقياس الغائب على الشاهد فاسد﴾۔

ترجمہ: اور معتزلہ کی قوی تر دلیل عقلیات میں سے یہ ہے کہ رؤیت کے لئے شرط ہے مرئی کا مکان اور جہت میں ہونا اور رائی کے سامنے ہونا اور رائی و مرئی کے درمیان اتنی مسافت ہونا جو نہ انتہائی قریب ہو اور نہ انتہائی بعید ہو اور شعاع بصری کا مرئی کے ساتھ متصل ہونا اور یہ سب اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے اور جواب ان چیزوں کے شرط ہونے کا انکار ہے اور اسی کی طرف ماتن

نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ دکھائی دیں گے دراں حالیکہ نہ وہ مکان میں ہونے کے ساتھ متصف ہے اور نہ سامنے کی جہت میں ہونے کے ساتھ یا شعاع کے اتصال کے ساتھ متصف ہے نہ رائی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان مسافت کا ثبوت ہے اور غائب کو حاضر پر قیاس کرنا غلط ہے۔

تشریح: مسئلہ رؤیت باری تعالیٰ کے سلسلے میں معتزلہ کی جانب سے کچھ عقلی اور نقلی اعتراضات ہیں۔ عقلی اعتراضات میں سے ایک مضبوط اعتراض یہ ہے کہ رؤیت کے لئے آٹھ شرطیں ہیں اگر یہ نہ ہوں تو رؤیت نہ ہوگی اور یہ شرائط باری تعالیٰ کے شان میں موجود ہونا غلط ہے لہذا شروط کی انتفاء سے مشروط بھی منتفی ہوگا جو کہ رؤیت باری تعالیٰ ہے وہ آٹھ شرطیں یہ ہیں۔ آنکھ کا صحیح ہونا۔ (۲) شئی کا جائز الرؤیت ہونا۔ (۳) مرئی کا ذولون ہونا۔ (۴) مرئی کا رائی کے سامنے ہونا۔ (۵) مرئی کا بہت چھوٹا نہ ہونا (۶) مرئی کا بہت قریب نہ ہونا۔ (۷) مرئی کا بہت دور نہ ہونا۔ (۸) رائی اور مرئی کے درمیان کسی جسم کثیف کا حائل نہ ہونا۔

مصنفؒ نے بطور اختصار ان میں سے پانچ کا تذکرہ کیا ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ رؤیت کے لئے اشیاء مذکورہ کا شرط ہونا تسلیم اس لئے نہیں کہ رؤیت کا تعلق تخلیق خداوندی سے ہے۔ موجودہ شرائط کی موجودگی میں اگر اللہ چاہے تو رؤیت ہوگی اور چاہے تو شرائط کی موجودگی میں رؤیت نہ ہوگی اور اگر اللہ چاہے تو شرائط کی عدم موجودگی میں رؤیت ثابت ہوگی۔ زیادہ سے زیادہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ شرائط عادیہ ہیں لازم نہیں۔ لہذا ممکن ہے کہ خلاف عادت اللہ تعالیٰ دکھائی دیں باوجود اس کے کہ ان میں سے کوئی شرط بھی نہ ہو۔

وقیاس الغائب الخ یہ ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مذکورہ تمام شرائط موجودات دنیوی کی رؤیت کے لئے شرط ہے تو رؤیت باری تعالیٰ کے لئے کیوں شرط نہیں؟

جواب یہ ہے کہ ان شرائط کا تعلق دنیا سے ہے تو آخرت کو اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے یا ان شرائط کا تعلق محسوس اشیاء سے ہے تو جو ذات غائب عن الحس ہے اس کو ان محسوس اشیاء پر قیاس کرنا غلط ہے اور یہ قیاس مع الفارق ہے۔

﴿وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالىٰ ايانا وفيه نظر لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر فان قيل لو كان جائز الوجود والحاسة سليمة وسائر الشرائط موجودة لوجب ان يُرىٰ والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها وانها سفسطة قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالىٰ فلا يجب عند اجتماع الشرائط﴾۔

ترجمہ: اور بعض دفعہ (اللہ تعالیٰ کے دکھائی دینے میں مذکورہ چیزیں) شرط نہ ہونے پر اللہ تعالیٰ کے ہم کو دیکھنے سے استدلال کیا جاتا ہے اور اس میں اشکال ہے اس لئے کہ گفتگو حاسۂ بصر کے ذریعے دیکھنے میں ہے۔ پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ اگر (اللہ تعالیٰ کی رویت کا) وجود ممکن ہے دراں حالیکہ (ہمارا) حاسہ بصر صحیح ہو اور (رویت کے) تمام شرائط موجود ہوں تو اس کا دکھائی دینا واجب ہے ورنہ یہ بات جائز ہونی چاہئے کہ ہمارے سامنے بلند و بالا پہاڑ ہوں جنہیں ہم نہ دیکھیں اور یہ سفسطہ اور خلاف بداہت ہے۔ ہم جواب دیں گے کہ یہ تسلیم نہیں اس لئے کہ رویت ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کی تخلیق کی وجہ سے ہے۔ پس شرائط کے جمع ہونے کے وقت واجب نہیں ہے۔

تشریح: یہاں سے شارح شبہات مذکورہ کا ایک اور جواب نقل کر کے اس کی تردید کرنا چاہتے ہیں کہ ہم کو یہ جواب اچھا نہیں لگتا۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جب ہم کو دیکھتے ہیں تو اس کے لئے ان شرطوں کی ضرورت نہیں ٹھیک اسی طرح ہم بھی بغیر ان شرطوں کے اللہ تعالیٰ کو دیکھ سکتے ہیں۔ شارح نے اس جواب کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ استدلال اس لئے درست نہیں کہ ہماری گفتگو اس رویت کے بارے میں ہے جو کہ حاسۂ بصر سے حاصل ہو اور اللہ تعالیٰ جو کہ ہم کو دیکھ رہے ہیں اس کے لئے حاسۂ بصر کی ضرورت نہیں۔ لہٰذا یہ استدلال غلط اور بے جا ہے۔

فان قيل الخ یہاں سے شارح کا مقصود معتزلہ کا ایک عقلی شبہ نقل کرنا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر رویت باری تعالیٰ دنیا میں ممکن ہے تو آنکھیں ٹھیک ٹھاک ہونے کی صورت میں اللہ تعالیٰ دکھائی دینا چاہئے اور اگر اس کے باوجود اللہ تعالیٰ کا دکھائی دینا ضروری نہیں تو پھر حواس پر کیا اعتماد باقی رہا۔ جائز ہونا چاہئے کہ ہم کو بلند و بالا پہاڑ بھی نظر نہ آویں اور حالانکہ یہ تو باطل اور غلط بات ہے؟ جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض ان

لوگوں پر واقع ہوسکتا ہے کہ رویت کو اللہ تعالیٰ کا فعل نہ مانیں اور ہم تو ہر چیز کو اللہ تعالیٰ کے خلق کی وجہ سے مانتے ہیں۔ شرائط کے پائے جانے سے اس کا تحقق اور وقوع ضروری نہیں ہے جب تک اللہ تعالیٰ نہ چاہیں۔

﴿ومن السمعيات قوله لا تدركه الابصار والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق وافادته عموم السلب لا سلب العموم وكون الادراك هو الرؤية مطلقاً لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال﴾۔

ترجمہ: اور (معتزلہ کی قوی تر دلیل) سمعیات میں سے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "لا تدرکہ الابصار" ہے اور "الابصار" کا برائے استغراق ہونا اور اس کا عموم سلب پر دلالت کرنا نہ کہ سلب عموم پر۔ اور ادراک سے مطلق رویت مراد ہونا نہ کہ مرئی کے اطراف وجوانب کا احاطہ کرنے کے طور پر (یہ سب) تسلیم کرنے کے بعد جواب یہ ہے کہ اس ارشاد ربانی میں تمام اوقات واحوال کو عام ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

تشریح: رویت باری کے ممکن نہ ہونے پر معتزلہ کی عقلی دلیل اور اس کا جواب ذکر کرنے کے بعد ان کی نقلی دلیل اور اس کا جواب ذکر فرماتے ہیں۔ رویت کے ناممکن ہونے پر معتزلہ کی قوی تر نقلی دلیل ارشاد باری "لا تدرکہ الابصار" ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ "الابصار" جمع معرف باللام ہے اور علماء اصول وعربیت اور مفسرین کا اس بات پر اجماع ہے کہ جمع معرف باللام استغراق کے لئے ہوتا ہے لہذا ادراک بمعنی رویت کی نفی ہر بصر سے ہوگی اور مذکورہ ارشاد باری "لا یدرکہ بصر من الابصار" کے معنی میں ہے جو سالبہ کلیہ ہے اور معنی یہ ہیں کہ مومن یا کافر کوئی بھی نگاہ اللہ تعالیٰ کو نہیں دیکھ سکتی۔

شارح نے علی سبیل التنزل چار جوابات دیئے ہیں:

(۱) صیغۂ جمع پر داخل لام تعریف اس وقت برائے استغراق ہوتا ہے جب عہد خارجی مراد ہونے پر کوئی قرینہ نہ ہو اور نصوص سے ابصار مومنین کو آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رویت حاصل ہونے کا ثبوت اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں "الابصار" کا لام تعریف عہد خارجی کے لئے ہے اور اس سے ابصار کفار مراد ہیں۔ اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ کفار کی نگاہیں اس کو نہ دیکھیں گی۔

(۲) اور اگر ہم یہ مان لیں کہ "الابصار" میں لام تعریف استغراق کے لئے ہے تو بھی تمہارا مقصود یعنی آیت کا عموم سلب اور سلب کلی پر دلالت کرنا ثابت نہیں ہوتا بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ آیت سلب عموم پر دلالت کرتی ہے اس لئے کہ "لاتدرکہ الابصار" لام تعریف برائے استغراق ہونے کی صورت میں "تدرکہ کل بصر" کے معنی میں ہوگا جو موجبہ کلیہ ہے۔ پھر اس کے بعد جب اس پر لا حرف نفی داخل ہوا تو ایجاب کلی کا رفع ہو گیا اور آیت کے معنی لا تدرکہ جمیع الابصار ہوئے یعنی تمام نگاہیں اس کو نہ دیکھیں گی اور یہ عموم سلب نہیں بلکہ سلب عموم ہے جو بعض نگاہوں یعنی ابصار مومنین کے دیکھنے کے منافی نہیں ہے۔ اگر یوں کہیں کہ اللہ تعالیٰ کو کوئی آنکھ نہ دیکھ سکے گی تو یہ عموم سلب ہے اور اگر یوں کہیں کہ تمام آنکھیں اس کو نہ دیکھ سکیں گی تو یہ سلب عموم ہے۔ یعنی بعض آنکھیں دیکھ سکیں گی۔

(۳) اگر یہ بھی مان لیں کہ آیت عموم سلب اور سلب کلی پر دلالت کرتی ہے تو ہم یہ نہیں مانتے کہ آیت میں ادراک سے مطلق رویت مراد ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ادراک سے مراد مرئی کے تمام حدود و اطراف کا احاطہ کرکے دیکھنا ہے ایسا نہ ہو کہ اس کی کوئی جانب نگاہ سے پوشیدہ رہ جائے جیسا کہ ہم کہتے ہیں رأیت الھلال وما ادرکتہ یعنی میں نے چاند کو دیکھا مگر اس کو نگاہ کے احاطہ میں نہ لا سکا۔ اس صورت میں آیت کے معنی ہوں گے کہ کوئی بھی نگاہ اس کا احاطہ نہ کر سکے گی۔ یہ ہم بھی کہتے ہیں کہ اہل ایمان اللہ تعالیٰ کو دیکھیں گے مگر اس کا احاطہ نہ کر سکیں گے۔

(۴) اور مذکورہ سب باتیں تسلیم کرنے کے بعد چوتھا جواب یہ ہے کہ آیت مذکورہ میں اس بات کی کوئی دلیل نہیں کہ ادراک بمعنی رویت کی نفی تمام اوقات و احوال سے متعلق ہے اس لئے ہم اس نفی کو بعض اوقات مثلاً دنیا کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔ اس صورت میں آیت کی مراد یہ ہوگی کہ دنیا میں کوئی نگاہ اللہ تعالیٰ جل شانہ کو نہیں دیکھ سکتی۔ یا اس نفی کو آخرت کے بعض احوال کے ساتھ خاص کرتے ہیں اس صورت میں آیت کی مراد یہ ہوگی کہ آخرت کے بعض احوال میں کوئی نگاہ اس کو نہ دیکھے گی۔ یہ ہم بھی کہتے ہیں کہ جنت میں اہل ایمان کو تمام احوال میں رویت نہ ہوگی بلکہ بعض ہی احوال میں ہوگی کسی کو ہر جمعہ میں ایک ہی بار ہوگی کسی کو ہر روز دو بار رویت ہوگی اور کسی کو ہر اس سے زیادہ اور کسی کو اس سے کم رویت ہوگی جیسا کہ احادیث میں مذکور ہے۔

﴿وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها وانما التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها اظهر لان المعنى ان الله مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب﴾۔

ترجمہ: اور کبھی آیت مذکورہ سے رویت کے امکان پر استدلال کیا جاتا ہے کیونکہ اگر رویت محال ہوتی تو اس کی نفی سے تعریف حاصل نہ ہوتی جیسے معدوم اپنے نہ دکھائی دینے کی وجہ سے تعریف نہیں کیا جاتا ہے اس کی رویت کے محال ہونے کی وجہ سے اور تعریف تو اس میں ہے کہ اس کا دکھائی دینا ممکن ہو اور حجاب کبریائی کے سبب دشوار ہونے اور رکاوٹ ہونے کی وجہ سے دکھائی نہ دے اور اگر ہم ادراک سے مرئی کے حدود و اطراف (جوانب) کا احاطہ کر کے دیکھنا مراد لیں تو آیت کی دلالت امکان رویت پر بلکہ وقوع رویت پر زیادہ واضح ہے کیونکہ معنی یہ ہوں گے کہ وہ اپنے مرئی اور قابل دید ہونے کے باوجود متناہی ہونے اور حدود و جوانب کے ساتھ متصف ہونے سے پاک ہونے کی وجہ سے نگاہوں سے دکھائی نہ دے گا۔

تشریح: معتزلہ نے ارشاد خداوندی "لاتدرکہ الابصار" سے امتناع رویت پر ایک اور طرح سے استدلال کیا ہے وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی رویت کی نفی بطور مدح فرمائی اور جس کی نفی سبب مدح ہو تو اس کا اثبات نقص اور عیب کا سبب ہے لہذا اللہ تعالیٰ کی رویت اللہ کے لئے ایک عیب ہے اور وہ ہر عیب اور نقص سے پاک ہے لہذا اس کی رویت محال ہے تو شارح فرماتے ہیں کہ ہمارے علماء نے اس دلیل پر معارضہ کرتے ہوئے فرمایا کہ آیت مذکورہ سے امتناع رویت نہیں بلکہ جواز رویت ثابت ہے۔ اس لئے کہ جیسے معدوم کی اس بارے میں تعریف نہیں ہو سکتی کہ وہ غیر مرئی ہے ایسے ہی جو چیز ممتنع الرؤیۃ ہو اس کی بھی غیر مرئی ہونے میں تعریف نہیں ہو سکتی بلکہ ممکن الرؤیۃ کی نفی موجب مدح ہے۔ لہذا یہ بات واضح طور پر معلوم ہوگی کہ باری تعالیٰ ممکن الرؤیۃ ہونے کے باوجود غیر مرئی ہے کیونکہ ہمارے درمیان اور باری تعالیٰ کے درمیان عظمت اور بڑائی کے ایسے پردے حائل ہیں کہ امکان کے باوجود آنکھیں اس کے ادراک سے قاصر ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ آیت تو ہماری مؤید ہے نہ کہ تمہاری۔ اس معارضے کا نام معارضہ قلبیہ ہے یعنی مخالف

کی دلیل کو پلٹ کر اپنی دلیل بنالیتا۔

وان جعلت الادراك الخ شارح بتانا چاہتے ہیں کہ اگر ادراک سے مراد مطلق رؤیت نہیں بلکہ وہ رؤیت ہو جس میں مرئی کے حدود کا احاطہ کر کے اس کے تمام جوانب اور گوشوں کو دیکھ لیا جائے تو اس صورت میں کلام کے اسلوب سے نہ صرف یہ کہ امکان رؤیت ثابت ہوگا بلکہ وقوع رؤیت ثابت ہوگا۔ آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ اگرچہ رؤیت تو ہوگی لیکن کسی کی نگاہ کے احاطہ میں وہ نہ آسکے گا کیونکہ احاطہ میں تو وہ چیز آسکتی ہے جو کہ متناہی ہو اور اس کے لئے حدود اور اطراف ہوں اور اللہ تعالیٰ ان اشیاء سے بلند و بالا ہیں۔

﴿ومنها ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام والاستنكار والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها لا لامتناعها والا لمنعهم موسىٰ عم عن ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل لهم الهة فقال بل انتم قوم تجهلون، وهذا مشعر بامكان الرؤية في الدنيا ولهذا اختلفت الصحابة رضي الله عنهم في ان النبي عم هل رأى ربه ليلة المعراج ام لا والاختلاف في الوقوع دليل الامكان واما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف ولا خفاء في انها نوع مشاهدة يكون بالقلب دون العين﴾۔

ترجمہ: اور (معتزلہ کے) نقلی دلائل میں سے وہ آیات ہیں جو رؤیت کے درخواست کے سلسلہ میں وارد ہیں اور استعظام واستنکار پر مشتمل ہیں اور جواب یہ ہے کہ یہ ان کے تعنت و سرکشی اور اپنے مطالبہ میں ان کی ہٹ دھرمی کی وجہ سے ہے نہ کہ رؤیت کے محال ہونے کی وجہ سے ورنہ ان کو موسیٰ علیہ السلام اس سے منع فرما دیتے جیسا کہ اس وقت کیا تھا جس وقت بنو اسرائیل نے یہ درخواست کی تھی کہ موسیٰ علیہ السلام ان کے لئے معبود تجویز کریں تو فرمایا بلکہ تم جاہل لوگ ہو اور یہ دنیا میں رؤیت کے ممکن ہونے کی آگاہی دیتا ہے اور اسی وجہ سے صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے اس بارے میں اختلاف کیا کہ نبی کریم ﷺ نے شب معراج میں اپنے پروردگار کو دیکھا تھا یا نہیں اور وقوع میں اختلاف امکان کی دلیل ہے۔ اور رہا (خواب میں اللہ تعالیٰ) کو دیکھنا تو یہ بہت سے بزرگوں سے منقول ہے اور اس بات میں کوئی خفاء نہیں کہ وہ ایک قسم کا مشاہدہ ہے جو قلب سے ہوتا

ہے نہ کہ لگا ہے۔

تشریح: شارح معتزلہ کے نقلی شبہات میں سے ایک اور شبہ بیان کر کے اس کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ شبہ یہ ہے کہ جب بھی رؤیت کا سوال کیا گیا تو اس کو بھاری تکبر اور سرکشی پر محمول کیا گیا ہے اور اسے منکر اور ظلم سے تعبیر کیا گیا ہے اور درخواست کرنے والوں کو اس کی سزا بھگتنی پڑی ہے۔ وہ آیات یہ ہیں۔

(۱) وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلٰٓئِكَةُ أَوْ نَرٰى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا۔

(۲) وَإِذْ قُلْتُمْ يٰمُوسٰى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصّٰعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ۔

(۳) يَسْئَلُكَ أَهْلُ الْكِتٰبِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتٰبًا مِّنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسٰى أَكْبَرَ مِنْ ذٰلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللّٰهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصّٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ۔ پہلی آیت میں ان کو حد سے گزرنے والا اور متکبر کہا گیا۔ دوسری آیت میں مطالبہ کرنے والوں کو عتاب دیا گیا اور تیسری آیت میں ان کو ظالم کہہ کر ان کو فی الفور سزا دی گیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر اللہ تعالیٰ کی رؤیت ممکن ہوتی تو اس کا مطالبہ کرنے والوں کے ساتھ بھی سوء ادب کیا جاتا؟ جواب یہ ہے کہ رؤیت کے سوال کو اس بنا پر تکبر اور سرکشی پر محمول نہیں فرمایا کہ رؤیت محال تھی بلکہ اس لئے کہ ان کا مطالبہ از راہ شرارت تھا ایمان لانے کی غرض سے نہیں تھا۔ ورنہ اگر رؤیت باری تعالیٰ ممتنع ہوتی تو موسیٰ ان کو اس درخواست سے منع فرما دیتے جس طرح انہوں نے موسیٰ علیہ السلام سے کہا اجْعَلْ لَنَا إِلٰهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ تو اس کے جواب میں حضرت موسیٰ علیہ السلام نے سختی سے ڈانٹ کر فرمایا بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ۔ کہ تم بڑے جاہل لوگ ہو۔ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ان کو منع نہیں فرمایا تو یہ دنیا میں رؤیت باری تعالیٰ کے امکان کی دلیل ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ صحابہ کرام کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ شب معراج میں حضور ﷺ نے باری تعالیٰ کو دیکھا ہے یا نہیں۔ قطع نظر اس کے کہ رؤیت ہوئی یا نہ لیکن یہ اختلاف امکان رؤیت کی دلیل ہے ورنہ صحابہ کا وقوع میں اختلاف نہ ہوتا۔ جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی دنیوی آنکھوں سے شب معراج میں اللہ تعالیٰ کو دیکھا ہے اور یہی مختار اور پسندیدہ مذہب ہے جبکہ بعض کی رائے یہ ہے کہ دل کی آنکھوں سے دیکھا ہے جبکہ خواب میں اللہ تعالیٰ کو دیکھنا تو بہت سے بزرگوں سے منقول ہے کہ انہوں نے

خواب میں اللہ تعالیٰ کو دیکھا ہے۔ مثلاً امام ابوحنیفہؒ، امام احمدؒ، امام ابن سیرینؒ وغیرہ۔ بعض علماء فرماتے ہیں کہ درحقیقت یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے کہ حالت بیداری میں رؤیت کا مسئلہ تو پورا ہوگیا کیا خواب میں بھی رؤیت باری تعالیٰ ممکن ہے یا نہیں تو شارح نے جواب دیا کہ خواب میں باری تعالیٰ کی رؤیت بہت سارے بزرگوں سے منقول ہے۔ پھر فرماتے ہیں کہ یہ ایک قسم کی قلبی مشاہدہ ہے جس میں بظاہر کوئی استحالہ نہیں۔ قاری حمزہ رحمہ اللہ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے اللہ کے سامنے سارا قرآن اول سے آخر تک پڑھا جب اس آیت پر پہنچے " وھو القاھر فوق عبادہ " تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا اے حمزہ یوں کہو وانت القاھر۔ وہی یہ تھی کہ اب وہ سامنے تھے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے ننانوے مرتبہ اللہ کو خواب میں دیکھا تو میں نے اپنے دل میں سوچا کہ اگر میں نے پھر اللہ کو دیکھا تو پوچھوں گا کہ تیرے بندے تیرے عذاب سے قیامت کے دن کیسے بچ سکتے ہیں۔ جب پھر زیارت ہوئی اور پوچھا تو جواب ملا کہ جو صبح وشام یہ کلمات پڑھے گا وہ میرے عذاب سے محفوظ ہوگا۔ سبحان الابدی الابد سبحان الواحد الاحد، سبحان الفرد الصمد، سبحان رافع السماء بغیر عمد، سبحان من بسط الارض علی ماء جمد، سبحان من خلق الخلق فاحصاھم عددا، سبحان من قسم الرزق ولم ینس احدا، سبحان الذی لم یتخذ صاحبۃً ولا ولدا، سبحان الذی لم یلد ولم یولد ولم یکن لہ کفوا احد۔ رد المحتار، ج۱، ص۳۵۔

﴿واللہ تعالیٰ خالق لافعال العباد من الکفر والایمان والطاعۃ والعصیان لا کما زعمت المعتزلۃ ان العبد خالق لافعالہ وقد کانت الاوائل منھم یتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق ویکتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذالک وحین رای الجبائی واتباعہ ان معنی الکل واحد وھو المخرج من العدم الی الوجود تجاسروا علی اطلاق لفظ الخالق﴾۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال، کفر، ایمان، طاعت اور معصیت کے خالق ہیں ایسا نہیں جیسا معتزلہ کہتے ہیں کہ بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہے۔ اور متقدمین معتزلہ (بندہ پر) لفظ خالق کا اطلاق کرنے سے بچتے تھے اور موجد ومخترع وغیرہ الفاظ پر اکتفاء کرتے تھے اور جب ابو علی جبائی اور اس کے متبعین نے دیکھا کہ سب کا معنی ایک ہی ہے یعنی عدم سے نکال کر وجود کی طرف

والاخذ والبطش ونحو ذالك ومايحتاج اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذالك فالامر اظهر ۔

ترجمہ: اہل حق نے چند طریقوں سے استدلال کیا ہے اول یہ کہ بندہ اگر اپنے افعال کا خالق ہوتا تو ان کی تفصیلات کا علم رکھتا اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ قدرت واختیار سے شی کا ایجاد اسی طرح سے ہوتا ہے اور لازم باطل ہے کیونکہ ایک جگہ سے دوسری جگہ تک مشی درمیانی سکنات اور ایسی حرکات پر مشتمل ہوتی ہے جن میں بعض سریع اور بعض بطی ہوتی ہیں۔ اور ماشی کو اس کی خبر نہیں ہوتی اور یہ علم سے ذہول نہیں ہے بلکہ اگر اس سے پوچھا جائے تو اسے علم نہ ہو اور یہ تو اس کے ظاہری افعال میں ہے اور بہر حال جب تم مشی اور اخذ اور بطش وغیرہ کے دوران اس کے اعضاء کی حرکات اور عضلات کو حرکت دینے اور اعصاب کو دراز کرنے وغیرہ میں جن کی ضرورت پڑتی ہے غور کرو تو یہ بات اور زیادہ واضح ہے (کہ بندہ کو ان باتوں کی خبر نہیں ہوتی ہے)۔

تشریح: یہاں سے شارح اہل حق کے دلائل پیش فرماتے ہیں کچھ دلائل عقلی اور کچھ نقلی ہیں۔ سب سے پہلے عقلی دلیل پیش کی جاتا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر بندہ اپنے افعال اور اعمال کا خالق ہوتا تو ان افعال کے تفصیلی احوال کا علم رکھتا مگر تالی اور لازم باطل ہے لہذا مقدم بھی باطل ہے جو کہ بندہ کا خالق افعال ہونا ہے۔ مقدم اور تالی کے درمیان لزوم کی دلیل شارح نے اپنے قول ضرورۃ ان ایجاد الشیئ سے بیان کی ہے۔ بندہ اگر خالق افعال ہوتا تو اس کے لئے تفصیلی احوال سے واقف ہونا ضروری تھا کیونکہ خالق کے لئے ضروری ہے کہ جن افعال کو پیدا کرتا ہے ان کے جملہ احوال سے باخبر رہتا ہے جبکہ انسان کا حال یہ ہے کہ جب وہ چلتا ہے چلنے کے دوران کچھ حرکات اور سکنات واقع ہوتے ہیں لیکن چلنے والے کو ان حرکات اور سکنات کا صحیح علم نہیں ہوتا۔ وہ نہیں جانتا کہ کونسا قدم کتنی دیر زمین پر رہا اور کتنی دیر زمین سے جدا اور فضاء میں معلق رہا اور نہ اسے یہ پتہ ہے کہ کونسا قدم زمین پر پورا پڑا رہا اور کون سے قدم کا کچھ حصہ زمین پر لگا رہا اور نہ ہی اسے حرکت کے سریع اور بطی ہونے کا علم ہوا کرتا ہے یہ تو ظاہری احوال ہیں اگر باطنی احوال میں غور کیا جائے مثلاً چلنے کے دوران یا پکڑنے کے دوران کن کن پٹھوں اور رگوں کو حرکت ہوتی اور کن اعصاب میں کتنا تناؤ ہوا تو ان احوال کے بارے میں انسان کو کچھ بھی اندازہ نہیں ہے جو اس بات کی واضح دلیل ہے

کہ انسان کے پاس اس کا علم نہیں جب علم نہیں تو تخلیق افعال کیوں کر ہو سکتا ہے نیز اس لاعلمی کو دعویٰ محض کہا جاسکتا ہے کہ یہ دعویٰ نہیں ہوتا تو پوچھنے پر زائل ہوکر اسے علم آجاتا حالانکہ پوچھنے پر بھی وہ لاعلم ہی رہتا ہے۔

﴿والثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالىٰ والله خلقكم وما تعملون اي عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير او معمولكم على ان ما موصولة ويشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالىٰ او للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الايجاد والايقاع اعني ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلاً وللذهول عن هذه النكتة قد يتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية وكقوله تعالىٰ خالق كل شيء اي ممكن بدلالة العقل وفعل العبد شيء وكقوله تعالىٰ افمن يخلق كمن لا يخلق في مقام التمدح بالخالقية وكونها مناطاً لاستحقاق العبادة﴾۔

ترجمہ: دوسری دلیل اس سلسلہ میں وارد ہونے والی نصوص ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "واللہ خلقکم وما تعملون" ما تعملون بمعنی عملکم ہے اس بناء پر کہ حرف ما مصدریہ ہے تاکہ ضمیر محذوف ماننے کی ضرورت نہ پڑے۔ یا معمولکم کے معنی میں ہے، ما کے موصول ہونے کی بناء پر اور معمول شامل ہوگا افعال کو بھی۔ اس لئے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ افعال عباد اللہ کی مخلوق ہیں یا بندے کی تو فعل سے معنی مصدری مراد نہیں لیتے جو ایجاد اور ایقاع ہے بلکہ حاصل مصدر مراد ہے جو ایجاد وایقاع کا متعلق ہے۔ یعنی مثال کے طور پر وہ حرکات وسکنات جن کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں اور اس نکتہ سے بے خبر ہونے ہی کی وجہ سے بعض کو یہ وہم ہوتا ہے کہ آیت سے استدلال ما کے مصدریہ ہونے پر موقوف ہے اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "خالق کل شیء" ہے۔ شی سے ممکن مراد ہے دلیل عقلی سے اور فعل عبد بھی شی ہے اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "افمن یخلق کمن لا یخلق" ہے۔ خالقیت کے ذریعہ اپنی مدح فرمانے کے مقام میں اور اس کے استحقاق عبادت کا مدار ہونے کے سلسلہ میں۔

تشریح: افعال عباد کے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہونے پر اہل حق کی دوسری دلیل متعدد نصوص ہیں ان میں سے ایک اللہ تعالیٰ کا ارشاد "واللّٰہ خلقکم وما تعملون" ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ حرف ما میں دو احتمال ہیں۔ ایک احتمال یہ ہے کہ ما مصدریہ ہو اور یہی سیبویہ کے نزدیک مختار اور پسندیدہ ہے کیونکہ اس صورت میں کوئی ضمیر محذوف ماننے کی ضرورت نہیں پڑتی اور تقدیر عبارت ہوگی "واللّٰہ خلقکم وعملکم" جس کا ترجمہ یہ ہوگا "اللہ خالق ہے تمہارا اور تمہارے اعمال کا بھی"۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ ما موصولہ ہو اور تعملون اس کا صلہ ہو اور چونکہ صلہ میں موصول کی طرف لوٹنے والی ضمیر کا ہونا ضروری ہے اس لئے تقدیر عبارت ہوگی "واللّٰہ خلقکم وما تعملونہ" اور ما تعملونہ بمعنی معمولکم ہوگا معنی ہوں گے کہ اللہ خالق ہے تمہارا اور تمہارے معمول کا جیسے ارشاد باری ہے "اتعبدون ما تنحتون" حرف ما کے موصول ہونے کی بناء پر "اتعبدون منحوتکم" کے معنی میں ہے۔ اور لفظ معمول افعال کو بھی شامل ہے کیونکہ جب کہا جاتا ہے کہ فعل عبد اللہ کی مخلوق ہے یا بندہ کی مخلوق ہے تو اس فعل سے اس کا معنی مصدری یعنی ایقاع اور ایجاد مراد نہیں ہوتا بلکہ ایقاع اور ایجاد کا متعلق یعنی وہ چیز مراد ہوتی ہے جس کا ایقاع اور ایجاد ہوتا ہے جس کو حاصل مصدر کہتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ فعل سے وہ چیز مراد ہے جو بندہ کے کسب سے وجود میں آئے اور بندہ کی طرف جس کی نسبت کی جائے جیسے نماز، زکوٰۃ، ایمان و کفر وغیرہ الغرض اس نکتہ سے کہ فعل سے معنی مصدری نہیں بلکہ حاصل مصدر مراد ہے۔ بے خبر ہونے کی بناء پر بعض لوگوں نے کہا کہ افعال عباد کے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہونے پر استدلال حرف ما کے مصدریہ ہونے پر موقوف ہے۔ موصولہ ہونے کی صورت میں استدلال صحیح نہ ہوگا۔

دوسری آیت جو افعال عباد کے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہونے پر دلالت کرتی ہے وہ ارشاد باری "لا الٰہ الا ھو خالق کل شیء فاعبدوہ" ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے اپنے کو ہر شی کا خالق فرمایا ہے اور افعال عباد بھی شی ہیں۔ لہٰذا افعال عباد کا بھی خالق وہی ہوگا۔ اس دلیل پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ لفظ شی بمعنی موجود عام ہے موجودات ممکنہ اور ذات باری و صفات باری کو مگر ذات باری اور صفات باری لفظ شی کے عموم سے خارج ہیں اور شی سے صرف ممکن مراد ہے۔ لہٰذا لفظ شی عام مخصوص منہ البعض ہوا جو قطعی الدلالۃ نہیں ہے۔ تو پھر ایک اعتقادی مسئلہ میں اس سے استدلال درست نہیں ہوگا کیونکہ اعتقادی مسائل

بھی نہیں مانتے لیکن مشائخ نے اس مسئلہ میں ان کو گمراہ ٹھہرانے میں بڑا زور صرف کیا یہاں تک کہ یہ کہا کہ مجوس ان سے بہتر ہیں کیوں کہ انہوں نے صرف ایک شریک مانا اور معتزلہ تو بے شمار شریک مانتے ہیں۔

تشریح: اور جب یہ کہا گیا کہ اللہ تعالیٰ نے خالقیت کو استحقاق عبادت کا مدار ٹھہرایا ہے تو اس پر سوال وارد ہوتا ہے کہ جب خالقیت استحقاق عبادت کا مدار ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ جو خالق ہوگا وہ مستحق عبادت ہوگا تو پھر معتزلہ کی تکفیر کرنی چاہئے کیونکہ بندہ کو افعال کا خالق کہہ کر استحقاق عبادت میں اس کو اللہ کا شریک ٹھہرانے کے مرتکب ہوتے ہیں حالانکہ ہم ان کی تکفیر نہیں کرتے۔

شارح فرماتے ہیں کہ یہ اعتراض جب لازم آتا جبکہ شرک توحید کا مقابل ہے اور توحید کا ایک معنی تو یہ ہے کہ واجب الوجود صرف ایک ہستی ہے واجب الوجود ہونے میں کوئی اس کا شریک نہیں ہے اس معنی کے مقابل میں شرک کا معنی ہوگا واجب الوجود ہونے میں کسی کو اللہ کا شریک ماننا جس طرح کہ مجوس کہتے ہیں کہ خالق دو ہیں ایک خالق خیر ہے جو یزداں کہلاتا ہے دوسرا خالق شر ہے جو اہرمن کہلاتا ہے۔ اور وہ دونوں کو واجب الوجود کہتے ہیں۔ تو اہرمن کو انہوں نے واجب الوجود ہونے میں شریک ٹھہرایا اور توحید کا دوسرا معنی یہ ہے کہ مستحق عبادت صرف ایک ذات ہے استحقاق عبادت میں کوئی اور اس کا شریک نہیں تو اس کے مقابل میں شرک کا مطلب ہوگا۔ استحقاق عبادت میں کسی کو اللہ کا شریک ٹھہرانا بت پرست اسی دوسرے معنی میں مشرک ہیں کیونکہ واجب الوجود وہ بھی ایک مانتے ہیں البتہ مستحق عبادت ہونے میں وہ بتوں کو اللہ کا شریک ٹھہراتے ہیں اور معتزلہ شرک کے مذکورہ بالا دونوں معنی میں سے کسی کے قائل نہیں نہ تو وہ واجب الوجود ہونے میں کسی کو شریک مانتے ہیں اور نہ مستحق عبادت ہونے میں بلکہ وہ خالقیت کے استحقاق عبادت کا مدار ہونے کا انکار کرتے ہیں اور بندہ کو خالق کہتے ہیں مگر اس کی خالقیت کو اللہ کی خالقیت کے برابر نہیں مانتے کیونکہ وہ کسی چیز کے خلق وایجاد میں اسباب وآلات کا محتاج ہیں جبکہ اللہ تعالیٰ کسی چیز کا محتاج نہیں ہاں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ جب خالقیت پر استحقاق عبادت کا مدار ہے تو بندہ کو خالق کہنے سے اس کو مستحق عبادت کہنا لازم آتا ہے مگر لزوم کفر کفر نہیں ہے بلکہ التزام کفر کفر ہے۔ اور معتزلہ نے التزام نہیں کیا اس لئے ہم ان کی تکفیر نہیں کرتے البتہ مشائخ ماتریدیہ نے خلق افعال کے مسئلہ میں معتزلہ کی تضلیل میں بڑا زور صرف

کیا حق کہ مجوس کو ان سے بہتر بتایا کیونکہ مجوس تو ایک ہی شریک ثابت کرتے ہیں جس کو اہرمن کہتے ہیں۔ اور معتزلہ بے شمار شریک ٹھہراتے ہیں کیونکہ جب بندوں کو خالق کہا ہے جو کہ بے شمار ہیں تو گویا نظیر کی بنیاد پر بے شمار بندوں کو استحقاق عبادت میں شریک ٹھہرالیا۔ بات درحقیقت یہ ہے کہ معتزلہ نے اپنے بیان کے مطابق اعتراضات سے بچنے کے لئے بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہہ دیا اور یہ ان کو دھوکہ ہو گیا ورنہ وہ جس انداز کا خالق مانتے ہیں وہ درحقیقت خالق نہیں بلکہ کاسب ہے۔

﴿واحتجت المعتزلة بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وبين حركة المرتعش ان الاولىٰ باختياره دون الثانية وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالىٰ لبطلت قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر والجواب ان ذلك انما يتوجه علىٰ الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار اصلاً واما نحن فنثبته علىٰ ما نحققه ان شاء الله تعالىٰ﴾۔

ترجمہ: اور معتزلہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ہم ماشی کی حرکت اور رعشہ والے کی حرکت کے درمیان بدیہی طور پر یہ فرق کرتے ہیں کہ پہلی حرکت اس کے اختیار سے ہے دوسری نہیں ہے اور یہ دلیل کہ اگر سب ہی افعال اللہ کے خلق کا نتیجہ ہوں تو تکلیف کا قاعدہ ٹوٹ جائے گا اور مدح و ذم اور ثواب و عقاب باطل ہو گا۔ اور یہ ظاہر ہے اور جواب یہ ہے کہ یہ استدلال جبریہ کے خلاف جاتا ہے جو کسب اور اختیار بالکل نہ ہونے کے قائل ہیں اور ہم تو ثابت کرتے ہیں جیسا کہ آگے ان شاء اللہ ہم بیان کریں گے۔

تشریح: بندہ کے اپنے افعال اختیاریہ کا خالق ہونے پر معتزلہ ایک دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ ہمیں ماشی کی حرکت کے اختیاری ہونے اور رعشہ والے شخص کی حرکت کے غیر اختیاری ہونے کا یقین ہے سو اگر اللہ تعالیٰ دونوں حرکتوں کا خالق ہوتا تو دونوں حرکتیں اختیاری ہوتیں یا دونوں غیر اختیاری ہوتیں دونوں میں فرق نہ ہوتا اور تالی باطل ہے تو اسی طرح مقدم یعنی اللہ تعالیٰ کا دونوں حرکتوں کا خالق ہونا بھی باطل ہے۔ اس لئے ہم کہتے ہیں کہ افعال غیر اختیاریہ مثلاً حرکت رعشہ کا خالق تو اللہ تعالیٰ ہے اور افعال اختیاریہ کا خالق خود بندہ ہے۔ دوسری دلیل معتزلہ کی یہ ہے کہ اگر سارے افعال عباد کا خالق اللہ تعالیٰ ہی ہوتا بندہ کی قدرت

واختیار کا ان افعال کے وجود میں کوئی دخل نہ ہوتا تو بندوں کو افعال کا مکلف بنانا اور اچھے افعال پر مدح وثواب اور برے افعال پر ذم وعقاب کا مستحق ٹھہرانا صحیح نہ ہوتا کیونکہ کسی فعل کی تکلیف صحیح ہونے اور اس پر ثواب یا عقاب کا مستحق ٹھہرانے کے لیے ضروری ہے کہ وہ فعل بندہ کی قدرت واختیار میں ہو اور تالی یعنی بندوں کا مکلف نہ ہونا اور مدح وذم اور ثواب وعقاب کا مستحق نہ ہونا باطل ہے کیونکہ نصوص سے اس کا مکلف ہونا اور ثواب وعقاب کا مستحق ٹھہرایا جانا ثابت ہے۔ لہذا مقدم یعنی اللہ تعالیٰ کا بندوں کے اختیاری وغیر اختیاری سارے افعال کا خالق ہونا بھی باطل ہے اور جب اللہ تعالیٰ سارے افعال عباد کے خالق نہیں ہے بلکہ صرف افعال غیر اختیاریہ کے خالق ہیں تو افعال اختیاریہ کا خالق خود بندہ ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ تمہارا مذکورہ بالا استدلال جبریہ کے خلاف ہے جو بندوں کے کسب واختیار کی نفی کرتے ہیں اور بندہ کو مجبور محض مانتے ہیں اور ہم تو بندہ کے لیے کسب واختیار ثابت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے خالق ہونے سے بندہ کا اختیار اور اس کی قدرت اپنے افعال سے ختم نہیں ہوتی ہے بلکہ بندہ جب اللہ کی دی ہوئی قدرت کو جو حادث ہے اپنے اختیار سے استعمال کرتا ہے جس کا نام کسب ہے تو اللہ تعالیٰ اپنی قدرت قدیمہ سے وہ عمل موجود فرما دیتے ہیں اور اس عمل کو موجود کر دینا جو اللہ کا فعل ہے خلق کہلاتا ہے۔ پس اللہ تعالیٰ خالق ہے اور بندہ کاسب ہے اور جب بندہ کی قدرت واختیار باقی ہے تو افعال کا مکلف بنانا صحیح ہوا نیز جب بندہ اپنے اچھے اور برے افعال کا کاسب ہے تو اس کو ذم اور ثواب وعقاب کا مستحق ٹھہرانا بھی درست ہوا کیونکہ ثواب وعقاب کے استحقاق کا مدار کسب پر ہے نہ کہ خلق پر۔ اس تقریر سے خلق اور کسب کا فرق بھی واضح ہو گیا۔

شیخ ابومنصور ماتریدی شرح فقہ اکبر میں فرماتے ہیں: قال ابو حنیفة واصحابه الخلق فعل اللّٰه وهو احداث الاستطاعة فى العبد واستعمال الاستطاعة المحدثة فعل العبد حقيقة لا مجازاً۔

ترجمہ: یعنی خلق اللہ تعالیٰ کا فعل ہے اور وہ بندہ کے اندر عمل کی قدرت پیدا کرنے کا نام اور استطاعت حادثہ یعنی خدا کی دی ہوئی قدرت کا استعمال کرنا بندہ کا فعل ہے اور یہی کسب کہلاتا ہے۔

﴿وقد يتمسك بانه لو كان خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزانى والسارق الى غير ذلك وهذا جهل عظيم لان المتصف بالشئ من قام

به ذلك الشيء لا من اوجده أولا يرون ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك وربما يتمسك بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير ۔

ترجمہ: اور بعض (معتزلہ کی طرف سے) یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ اگر اللہ تعالی افعال عباد کا خالق ہوتا تو وہی قائم اور قاعد اور آکل اور شارب اور زانی اور سارق وغیرہ ہوتا۔ اور یہ استدلال زبردست جہالت ہے اس لئے کہ شی کے ساتھ متصف وہ کہلاتا ہے جس کے ساتھ وہ شی قائم ہو نہ کہ وہ جس نے اس کو موجود کیا کیا وہ یہ بات نہیں جانتے کہ اللہ تعالی ہی اجسام میں سواد بیاض و دیگر صفات کا موجود کرنے والا ہے حالانکہ (ان صفات) کے ساتھ متصف نہیں ہے اور بعض دفعہ (معتزلہ کی طرف سے) اللہ تعالی کے ارشاد "فتبارک اللہ احسن الخالقین" اور "اذ تخلق من الطین کہیئة الطیر" سے استدلال کیا جاتا ہے اور جواب یہ ہے کہ خلق یہاں تقدیر کے معنی میں ہے۔

تشریح: اللہ تعالی کے بندوں کے افعال اختیاریہ کا خالق نہ ہونے پر معتزلہ یہ دلیل بھی پیش کرتے ہیں کہ اگر اللہ تعالی افعال عباد مثلاً قیام، قعود، اکل، شرب وغیرہ کا خالق ہوتا تو قیام کا خالق ہونے کی وجہ سے وہی قائم کہلاتا اور قعود کا خالق ہونے کی وجہ سے وہی قاعد کہلاتا حالانکہ باری تعالی کا قائم قاعد اور شارب ہونا باطل ہے تو اسی طرح مقدم یعنی اللہ تعالی کا افعال عباد کا خالق ہونا بھی باطل ہے۔ تو شارح استدلال مذکور کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ استدلال معتزلہ کی زبردست جہالت پر دلالت کرتا ہے اس لئے کہ قائم قاعد آکل اور شارب وغیرہ صفات کے صیغے ہیں جو اپنے اپنے مبدأ اشتقاق یعنی قیام، قعود، اکل اور شرب کے ساتھ متصف ذات پر دلالت کرتے ہیں اور قیام، قعود، اکل اور شرب کے ساتھ متصف وہ کہا جائے گا جس کے ساتھ یہ صفات قائم ہوں نہ کہ وہ جو ان کا موجد ہو مثلاً اللہ تعالی اجسام کے اندر سواد بیاض وغیرہ صفات کا خالق اور موجد ہے مگر کوئی اللہ تعالی کو ان صفات کے ساتھ متصف ہونے کی وجہ سے اسود اور ابیض نہیں کہتا بلکہ جسم کو اسود اور ابیض کہا جاتا ہے کیونکہ سواد اور بیاض جسم کے ساتھ قائم ہیں۔ لہذا جسم ہی ان سے

ساتھ متصف ہوگا۔ معتزلہ بعض ان نصوص سے بھی استدلال کرتے ہیں جن میں خالقین کا لفظ بصیغہ جمع وارد ہیں جو دلالت کرتا ہے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہی نہیں بلکہ بندے بھی خالق ہیں اسی طرح ان نصوص سے بھی استدلال کرتے ہیں جن میں خلق کی اسناد بندوں کی طرف کی گئی ہے مثلاً واذ تخلق من الطین" اس میں خلق کی اسناد حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی طرف کی گئی ہے معلوم ہوا کہ بندے بھی خالق ہیں۔ شارح نے جواب دیا کہ دونوں جگہ خالق کے معنی تقدیر یعنی اندازہ کرنے صورت بنانے نقش اور ضم کر بنانے کے ہیں۔

وهي اي افعال العباد كلها بارادته ومشيته تعالىٰ وتقدس وقد سبق انهما عندنا عبارة عن معنىً واحد وحكمه لايبعد ان يكون ذالك اشارةً الى خطاب التكوين وقضيته اي قضائه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة احكام لايقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالىٰ لوجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر لانا نقول الكفر مقضي لاقضاء والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي وتقديره وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضر وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب والمقصود تعميم ارادة الله تعالىٰ وقدرته لما مرّ ان الكلّ بخلق الله تعالى وهو يستدعي القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار ﴾۔

ترجمہ: اور وہ یعنی تمام افعال اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور مشیت کے سبب موجود ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ ان دونوں سے مراد ہمارے نزدیک ایک ہی معنی ہے اور اس کے حکم سے ہیں بعید نہیں کہ اس سے خطاب تکوین کی طرف اشارہ ہو، اور اس کی قضاء سے موجود ہے اور قضاء سے مراد زیادہ مضبوطی سے کام کرنا ہے۔ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اگر کفر اللہ کی قضاء سے ہے تو اس پر رضا واجب ہے کیونکہ رضا بالقضاء واجب ہے اور لازم باطل ہے کیونکہ رضا بالکفر کفر ہے اس لئے کہ ہم جواب دیں گے کہ کفر مقضی ہے قضاء نہیں ہے اور رضا صرف قضاء پر واجب ہے نہ کہ مقضی پر اور ہمارے افعال اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے ہے اور وہ ہر مخلوق کو اس صفت کے ساتھ خاص کرنا ہے جس صفت پر وہ موجود ہوگا مثلاً حسن و قبح اور نفع و ضرر اور اس زمان و مکان کے ساتھ کہ جس پر وہ مشتمل ہے اور

جس زمان و مکان میں موجود ہو؛ یہ وہ پہلے ہی سے متعین کردینے کا نام تقدیر ہے اور اسی تعیین الٰہی کے مطابق ہر مخلوق کا وجود ہوتا ہے جس کی مثال یہ ہے کہ جس طرح مکان بنانے سے پہلے اس کا ایک نقشہ اور خاکہ ذہن میں یا کاغذ پر تیار کیا جاتا ہے کہ اتنے طول و عرض کے اتنے کمرے ہوں گے فلاں جانب کچن ہوگا فلاں جانب غسل خانہ بیت الخلاء اور باورچی خانہ اور گارڈن وغیرہ وغیرہ۔ اور پھر اسی ذہنی یا کاغذی نقشے کے مطابق مکان کی تعمیر ظہور میں آتی ہے اسی طرح عالم کا نقشہ بھی خدا کے یہاں پہلے سے ایک خاص وجود رکھتا ہے جس میں ہر چیز کا اصل و صحیح نقشہ ہو یا خاکہ ہوتا اس کے وجود کا زمان و مکان سب کچھ پہلے سے لکھا ہوتا ہے اور اسی نقشہ کے مطابق ہی ہر چیز کا وجود و ظہور ہوتا ہے۔ اہل اسلام کے نزدیک اس وجود کا نام تقدیر ہے جو کہ ایمانیات کا ایک بنیادی حصہ ہے۔

﴿فان قيل فيكون الكافر مجبوراً في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة قلنا انه تعالىٰ اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما انه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله للشرور والقبائح حتىٰ قالوا انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعماً منهم ان ارادة القبيح قبيحة كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذالك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع افعال العباد علىٰ خلاف ارادة الله تعالىٰ وهذا شنيع جدا﴾۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ پھر کافر اپنے کفر میں اور فاسق اپنے فسق میں مجبور ہوگا اور اس کو ایمان اور طاعت کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا۔ ہم جواب دیں گے کہ اللہ تعالیٰ نے ان سے اختیار کے ساتھ کفر اور فسق کا ارادہ فرمایا لہذا جبر نہیں ہے جس طرح ان دونوں کے اختیار کے ساتھ کفر اور فسق صادر ہونے کو جانتا ہے اور محال کا مکلف بنانا لازم نہیں آتا۔ اور معتزلہ نے اللہ تعالیٰ کے شرور و افعال قبیحہ کا ارادہ کرنے کا انکار کیا یہاں تک کہ انھوں نے کہا کہ اس نے کافر اور فاسق سے اس کے ایمان اور طاعت کا ارادہ کیا نہ کہ کفر اور معصیت کا، اپنے یہ اعتقاد رکھنے کی وجہ سے کہ قبیح کا ارادہ کرنا بھی قبیح ہے۔ جس طرح اس کو خلق اور ایجاد۔ اور ہم اس کا انکار کرتے ہیں بلکہ قبیح کسب قبیح

اور اتصاف بالقبح ہے تو ان کے نزدیک اکثر افعال عباد ارادہ الٰہی کے خلاف واقع ہوتے ہیں اور یہ بہت ہی بری بات ہے۔

تشریح: اس سے قبل شارح نے فرمایا تھا "والمقصود تعمیم ارادۃ اللہ" اس پر معتزلہ کی طرف سے یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب بندوں کے اچھے برے سب افعال اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے تحت وجود میں آتے ہیں تو کافر کا کفر اور فاسق کا فسق بھی ارادہ الٰہی کے تحت وجود میں آئے گا اور اللہ تعالیٰ جس فعل کا ارادہ فرمائیں بندہ اس فعل پر مجبور ہے اور اس کے خلاف کا اس سے صدور محال ہے۔ لہذا کافر کفر کرنے پر مجبور ہوا اور اس کے خلاف یعنی اس کا ایمان لانا محال ہوا۔ اسی طرح فاسق فسق کرنے پر مجبور ہوا اور اطاعت اور فرمانبرداری کرنا محال ہوا اور تکلیف بالمحال صحیح نہیں ہے۔ لہذا کافر کو ایمان کا اور فاسق کو طاعت کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا۔ شارح کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ارادہ الٰہی کا تعلق مطلق فعل یا ترک سے نہیں ہے بلکہ فعل یا ترک بالاختیار سے ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے ارادہ کیا کہ فلاں سے اختیاری طور پر کفر صادر ہو اور فلاں سے اختیاری طور پر فسق صادر ہو تو اب وہ ارادہ الٰہی کے مطابق اپنے اختیار سے ہی کفر اور فسق کریں گے کفر یا فسق پر مجبور نہ ہوں گے جس طرح اللہ تعالیٰ کو پہلے سے کافر کے اپنے اختیار سے کفر کرنے اور فاسق کے اپنے اختیار سے فسق کرنے کا علم ہے مگر اس کے باوجود نہ کافر اپنے کفر پر مجبور ہے اور نہ فاسق اپنے فسق پر مجبور ہے لہذا اب اعتراض مذکور وارد نہ ہوگا اور تکلیف بالمحال لازم نہیں آئے گی۔

والمعتزلۃ المنکرۃ الخ یعنی معتزلہ ارادہ الٰہی سے تمام افعال عباد کو عام ہونے کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بندوں کے اچھے افعال تو ارادہ الٰہی کے سبب صادر ہوتے ہیں اور برے افعال ارادہ الٰہی کے سبب صادر نہیں ہوتے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ شر اور قبیح کا ارادہ نہیں کرتا حتیٰ کہ کافر سے بھی اس نے ایمان ہی کا ارادہ کیا اور فاسق سے طاعت کا ارادہ کیا۔ اور اصل معتزلہ کے نزدیک یہ ہے کہ جس طرح خلق قبیح قبیح ہے اسی طرح ارادہ قبیح بھی قبیح ہے۔ ہم اس اصل کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ نہ خلق قبیح قبیح ہے اور نہ ارادہ قبیح قبیح ہے بلکہ کسب قبیح اور قبیح کے ساتھ متصف ہونا قبیح ہے جو بندہ کا اختیاری فعل ہے۔ تو معتزلہ کی اصل پر بندوں کے بیشتر افعال ارادہ الٰہی کے خلاف صادر ہوں گے اور یہ بہت بری بات ہے کیونکہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا مغلوب ہونا اور اپنی مراد میں ناکام ہونا لازم آئیگا۔

﴿حكي عن عمرو بن عبيد انه قال ما الزمني احد مثل ما الزمني مجوسي كان معي في السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال لان اللّٰه تعالىٰ لم يُرد اسلامي فاذا اراد اسلامي اسلمتُ، فقلت للمجوسي ان اللّٰه تعالىٰ يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك، فقال المجوسي فانا اكون مع الشريك الاغلب، وحكي ان القاضي عبد الجبار الهمداني دخل على الصاحب بن عباد وعنده الاستاذ ابو اسحٰق الاسفرائني فلما رأى الاستاذ قال سبحان من تنزّه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من يجري في ملكه الا ما شاء﴾۔

ترجمہ: عمرو بن عبید(۱) سے حکایت ہے کہ انہوں نے بیان کیا کہ مجھے کسی نے لاجواب نہیں کیا جس طرح ایک مجوسی نے لاجواب کیا میرے ساتھ وہ کشتی میں تھا میں نے اس سے کہا کہ تم مسلمان کیوں نہیں ہو جاتے تو اس نے کہا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے میرے مسلمان ہونے کا ارادہ نہیں کیا تو جب وہ میرے اسلام کا ارادہ کرے گا تو میں مسلمان ہو جاؤں گا تو میں نے مجوسی سے کہا کہ اللہ تعالیٰ تیرا مسلمان ہونا چاہتے ہیں لیکن شیاطین تجھے چھوڑتے نہیں تو مجوسی نے کہا پھر تو میں غالب شریک کے ساتھ رہوں گا۔ اور یہ بھی حکایت ہے کہ قاضی عبد الجبار ہمدانی صاحب(۲) ابن عباد(۳) کے پاس آئے اور ان کے پاس استاذ ابو اسحاق اسفرائنی موجود تھے تو جب استاذ کو دیکھا تو کہا پاک ہے وہ اللہ جو برائی سے منزہ ہے۔ استاذ نے فوراً جواب دیا کہ پاک ہے وہ اللہ جس کی سلطنت میں وہی ہوتا ہے جو وہ چاہتا ہے۔

---

(۱) عمرو بن عبید قدماء معتزلہ اور اکابر معتزلہ میں سے ہے۔ حسن بصری کا ہم عصر ہے۔ تاریخ ولادت ۸۰ ہجری اور وفات ۱۴۴ ہجری ہے۔ بعض نے ۱۴۳ لکھا ہے۔ بصرہ کے رہنے والے ہیں۔ راویان حدیث میں سے ہیں۔ الاعلام للزرکلی ج ۵، ص ۸۱۔

(۲) قاضی عبد الجبار معتزلہ کے اکابر میں شمار کیے جاتے ہیں۔ ۴۱۵ھ میں وفات پا گئے ہیں۔

(۳) ابن عباد کا نام اسماعیل ہے۔ ابو القاسم معتزلہ کے سرخیل ہیں۔ عضد الدولہ کے وزیر رہے ہیں۔ وزارت کی وجہ سے صاحب کہلائے جاتے تھے۔

تشریح: مذکورہ دونوں حکایتیں ذکر کرنے سے شارح کا مقصد اس بات کی تائید ہے کہ ارادہ الٰہی کے خلاف انسان کے وقوع کا قائل ہونا بہت شنیع ہے۔ پہلی حکایت میں مجوسی نے "ان اللّٰہ لم یرد اسلامی" کہہ کر اور دوسری حکایت میں استاذ ابو اسحاق نے "سبحان من لا یجری فی ملکہ الا ما یشاء" کہہ کر معتزلہ پر چوٹ لگائی ہے۔

﴿والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهي عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مراداً وكفره غير مراد ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مراداً ويؤمر به وقد يكون مراداً وينهى عنه لحِكَمٍ ومصالح يحيط بها علم الله تعالى او لانه لا يسئل عما يفعل الا يرى ان السيد اذا اراد ان يُظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بشيء ولا يريده منه وقد يتمسك من الجانبين بالآيات وباب التاويل مفتوح على الفريقين﴾

ترجمہ: اور معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ امر ارادہ کو اور نہی عدم ارادہ کو مستلزم ہے اس لئے انہوں نے کافر کے ایمان کو مراد اور اس کے کفر کو غیر مراد قرار دیا اور ہم اس بات کو جانتے ہیں کہ بعض دفعہ ایک چیز کا ارادہ نہیں ہوتا اور اس کا امر کیا جاتا ہے اور کبھی ایک چیز کا ارادہ کیا جاتا ہے اور اس سے منع کیا جاتا ہے ایسی حکمتوں اور مصلحتوں کی وجہ سے کہ جس کا احاطہ علم الٰہی کرتا ہے یا اس لئے کہ اللہ سے اس کے فعل کے بارے میں باز پرس نہیں ہو سکتی کیا معلوم نہیں کہ آقا جب حاضرین پر اپنے غلام کی نافرمانی ظاہر کرنا چاہتا ہے تو اس کو ایک کام کا امر کرتا ہے حالانکہ اس سے اس کام کو چاہتا نہیں ہے اور دونوں طرف سے آیات سے استدلال کیا جاتا ہے اور تاویل کا دروازہ دونوں فریق پر کھلا ہوا ہے۔

تشریح: حاصل یہ کہ امر اور ارادہ اسی طرح نہی اور عدم ارادہ کے درمیان تلازم میں معتزلہ کا عقیدہ ہی غلط ہے چنانچہ بعض دفعہ ایک کام کا ارادہ اور اس کام کے ہونے کی چاہت نہیں ہوتی پھر بھی اس کا امر کیا جاتا ہے جیسے آقا اپنے غلام کی نافرمانی ظاہر کرنے کے لئے اس کو کسی کام کا امر کرے تو اس وقت وہ نہیں چاہتا کہ غلام اس کام کو کرے بلکہ چاہتا ہے کہ وہ نہ کرے تاکہ اس کا نافرمان ہونا لوگوں کو معلوم ہو جائے۔ اسی طرح بعض اوقات ایک کام کا ارادہ اور اس کے ہونے کی چاہت ہوتی ہے پھر بھی اللہ تعالیٰ بعض ایسی حکمتوں اور

مصلحتوں کی وجہ سے اس سے نہی فرماتا ہے جنہیں وہی جانتا ہے۔ یا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ سے اس کے کسی فعل کے بارے میں ہمیں باز پرس کرنے کا حق نہیں ہے۔لہذا ہمیں یہ پوچھنے کا حق نہیں کہ جب وہ ایک کام کا ارادہ کرتا ہے تو بجائے امر کے اس سے نہی کیوں فرماتا ہے۔

﴿وللعباد افعال اختیاریة یثابون بها ان کانت طاعة ویعاقبون علیها ان کانت معصیة لا کما زعمت الجبریة انه لا فعل للعبد اصلا وان حرکاته بمنزلة حرکات الجمادات لاقدرة علیها ولا قصد ولا اختیار و هذا باطل لانا نفرق بالضرورة بین حرکة البطش وحرکة الارتعاش ونعلم ان الاولی باختیاره دون الثانی ولانه لو لم یکن للعبد فعل اصلا لما صح تکلیفه ولا یترتب استحقاق الثواب والعقاب علی افعاله ولا اسناد الافعال التی تقتضی سابقیة القصد والاختیار الیه علی سبیل الحقیقة مثل صلّی وکتب وصام بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعیة تنفی ذلك کقوله تعالیٰ جزاءً بما کانوا یعملون وقوله تعالیٰ فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر الیٰ غیر ذالك﴾۔

ترجمہ: اور بندوں کے کچھ اختیاری افعال ہیں جو اگر طاعت اور عبادت کی قبیل سے ہیں تو ان پر انہیں ثواب دیا جائے گا اور اگر معصیت کی قبیل سے ہیں تو ان پر انہیں سزا دی جائے گی ایسا نہیں جیسا کہ جبریہ کہتے ہیں کہ بندہ کا کوئی (اختیاری فعل) ہے ہی نہیں۔اور اس کی حرکات جمادات کی حرکات کی طرح ہیں ان پر اسے نہ قدرت ہے نہ قصد ہے نہ اختیار۔اور یہ بات غلط ہے اس لئے کہ ہم بدیہی طور پر حرکت بطش اور حرکت رعشہ کے درمیان فرق کرتے ہیں اور یقین کرتے ہیں کہ پہلی حرکت اختیاری ہے دوسری نہیں اور اس لئے بھی کہ اگر بندہ کا کوئی فعل نہ ہو تو اس کو مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا اور اس کے افعال پر ثواب وعقاب کا استحقاق مرتب نہ ہوگا۔اور نہ ہی بندہ کی طرف ان افعال کی اسناد ہوگی جو پہلے سے قصد اور اختیار ہونے کا تقاضا کرتے ہیں جیسے صلی اور کتب اور صام برخلاف طال الغلام اور اسود لونہ جیسی مثالوں کے اور نصوص قطعیہ ان باتوں کی نفی کرتے ہیں جیسے ارشاد باری "جزاء بما کانوا یعملون" اور ارشاد ربی "فمن شاء فلیؤمن ومن شاء

"فلیکفر" اور ان کے علاوہ دیگر آیات ہیں۔

تشریح: یہاں ایک مشہور اور اہم ترین مسئلے کا بیان ہے جس کو جبر و اختیار کا مسئلہ کہا جاتا ہے یہاں تک کہ اس مسئلے کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے کہ مجھے تو اس مسئلے نے مار ڈالا اور یہی تو وجہ ہے کہ ہمارے اکثر اسلاف نے اس مسئلے میں سکوت فرمایا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے کسی نے پوچھا کہ بندہ مختار ہے یا مجبور؟ آپؓ نے فرمایا کہ پاؤں اٹھاؤ تو اس نے ایک پاؤں اٹھایا پھر فرمانے لگے کہ دوسرا پاؤں اٹھاؤ تو اس نے دوسرے پاؤں کے اٹھانے سے معذرت پیش کی۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا بس یہی مثال ہے جبر و اختیار کا کہ کسی حد تک مختار اور کسی حد تک مجبور ہے نہ مختار محض اور نہ مجبور محض ہے۔ بنیادی طور پر اسی مسئلے میں تین مذاہب ہیں۔

(۱) معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ انسان اپنے افعال کا خالق بھی ہے اور کاسب بھی یہ مذہب اس لئے باطل ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کی صفت خلق میں انسان کو شریک ٹھہرایا گیا ہے۔

(۲) جبریہ یہ کہتے ہیں کہ انسان بالکل ہی بے بس اور مجبور محض ہے نہ کسب میں اختیار رکھتا ہے اور نہ خلق میں۔ ان کی مثال بالکل ہی جمادات کی طرح ہے چونکہ اس میں شریعت کا ابطال ہے لہذا یہ مذہب سراسر باطل ہے۔ (۳) اہل سنت والجماعت کا مذہب یہ ہے کہ خالق اللہ کی ذات ہے اور انسان کاسب ہے لہذا ان کے نزدیک نہ انسان قادر مطلق ہے اور نہ مجبور محض ہے بلکہ درمیان میں ہے لہذا اس کا مکلف بنانا درست ہے اور پھر افعال حسنہ پر اس کو ثواب ملنا اور افعال قبیحہ پر اس کو سزا ملنا درست ہو گیا۔ لہذا مصنف رحمہ اللہ کا مقصد جبریہ اور معتزلہ کی تردید ہے۔ شارح رحمہ اللہ نے ان کی تردید پر چار دلائل ذکر کئے جن میں ایک نقلی اور باقی عقلی ہیں۔ (۱) پہلی دلیل یہ ہے کہ انسان کے کچھ افعال اختیاری ہیں اور کچھ غیر اختیاری جیسا کہ ارتعاش غیر اختیاری اور حرکت اختیاری ہے لہذا رعشہ میں انسان کا اختیار نہیں اور حرکت میں انسان کا اختیار ہے۔

(۲) فریقین کے نزدیک بندہ احکام شریعت کا مکلف ہے جس کی طرف قرآن کریم میں اشارہ ہے وحملها الانسان لہذا اگر بندہ مجبور محض ہوتا تو اس کو مکلف بنانا کیسے صحیح ہوتا کیونکہ تکلیف العاجز کا باطل ہونا ایک مسلمہ قاعدہ ہے۔

(۳) اگر انسان کو اس کے افعال میں اختیار ہی نہ ہو تو پھر ثواب اور عقاب کیسے دیا جائے گا۔ جزا اور سزا کا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ انسان مجبور محض نہیں ہے۔

(۴) اہل لغت انسان کی طرف اُن افعال کی اسناد کرتے ہیں جن افعال میں انسان کا اختیار ہوتا ہے پھر یہ اسناد کبھی حقیقی ہوتا ہے جیسا کہ صلّٰی زیدٌ، صام زیدٌ وغیرہ اور کبھی یہ اسناد مجازی ہوتا ہے جیسا کہ بنی الامیر المدینۃ۔ بندہ کی طرف یہ اسناد ان کے اختیاری ہونے کی دلیل ہے جبکہ حال عمرہ اور اسود لونہ میں یہ اسناد غیر اختیاری ہے لہذا دونوں قسم کی اسناد سے خوب واضح ہے کہ پہلا اختیاری اور دوسرا غیر اختیاری ہے۔ (۵) یہ دلیل سمعی ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ جبریہ نے انسان کو مجبور محض کہا حالانکہ نصوص قطعیہ سے اس کی نفی ثابت ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے جزاء بما کانوا یعملون کیونکہ جزاء صرف افعال اختیاریہ پر مرتب ہوتی ہے لہذا ثابت ہوا کہ بندوں کے کچھ افعال اختیاری ہیں جو کہ موجب جزاء اور سزا ہیں یا فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر اس آیت سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ ایمان اور کفر بندہ کے افعال اختیاری ہیں اس سے ان کے ساتھ مشیت کا تعلق ہے اس کے علاوہ اور بھی بہت ساری آیات قرآنی اس پر دال ہیں جیسا کلوا واشربوا ھنیئاً بما اسلفتم فی الایام الخالیۃ۔ یا انما تجزون ما کنتم تعملون وغیرہ وغیرہ۔

﴿فان قیل بعد تعمیم علم اللّٰہ تعالیٰ وارادتہ الجبر لازم قطعاً لانھما اما ان یتعلقا بوجود الفعل فیجب او بعدمہ فیمتنع ولا اختیار مع الوجوب والامتناع قلنا یعلم ویرید ان العبد یفعلہ او یترکہ باختیارہ فلا اشکال﴾۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ علم الٰہی اور ارادہ الٰہی کو عام کرنے کے بعد جبر یقیناً لازم آئے گا اس لئے کہ علم الٰہی اور ارادہ الٰہی کا تعلق یا تو وجود فعل سے ہوگا تو وہ فعل واجب اور ضروری ہوگا یا فعل کے عدم کے ساتھ ہوگا تو فعل ممتنع ہوگا اور وجوب و امتناع کے ساتھ اختیار نہیں رہ جاتا۔ ہم جواب دیں گے کہ اللہ کا علم و ارادہ اس بات کا ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے اس کام کو کرے گا یا چھوڑے گا۔ لہذا اب کوئی اشکال نہ رہا۔

تشریح: یہاں سے شارح کا مقصود جبریہ کی طرف سے اہل سنت پر ایک وارد شدہ اعتراض نقل کرنا ہے

جس کا اصل یہ ہے کہ اگر تمام امور اللہ تعالیٰ کے علم اور اُس کے ارادے سے وجود میں آتے ہیں تو بندہ کا مجبور ہونا لازمی اور ضروری ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کا علم و ارادہ اس کام کے وجود کے ساتھ متعلق ہے تو اس فعل کا وجود واجب اور ضروری ہے اور اگر اللہ تعالیٰ کا علم و ارادہ اس فعل کے عدم سے متعلق ہے تو اس کا امتناع واجب اور ضروری ہے اور دونوں صورتوں میں انسان کا اختیار باقی نہیں رہتا۔ لہذا انسان کے اختیار کا کیا مطلب ہے؟

جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم اور ارادہ کسی کام کے ساتھ متعلق ہونے کے باوجود اس کام میں انسان کا اختیار بحال ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا علم و ارادہ اس کام کے ساتھ اس طرح متعلق ہے کہ انسان اس کام کو یا تو اپنے اختیار سے کرے گا یا اس کو اپنے اختیار سے چھوڑے گا۔ لہذا فعل اور ترک میں اختیار انسانی باقی ہے کر اسے مجبور نہیں کہہ سکتا۔

﴿فان قیل فیکون فعله الاختیاری واجبًا او ممتنعًا وهذا ینافی الاختیار قلنا انه ممنوع فان الوجوب بالاختیار محقق للاختیار لا منافٍ له وایضًا منقوض بافعال الباری تعالیٰ﴾۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ پھر تو بندہ کا فعل اختیاری واجب یا ممتنع ہوگا اور یہ اختیار کے منافی ہے ہم کہیں گے کہ ہمیں تسلیم نہیں اس لئے کہ اختیار کے ساتھ فعل کا واجب ہونا اختیار کو ثابت بنانے والا ہے اختیار کے منافی نہیں ہے نیز یہ اعتراض افعال باری سے ٹوٹ جاتا ہے۔

تشریح: مذکورہ جواب پر اعتراض وارد ہو رہا ہے یا تھوڑی سی تبدیلی کے ساتھ سابقہ اعتراض دہرایا جا رہا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کا علم اور ارادہ کسی کام کے ساتھ اس طرح متعلق ہو کہ انسان اس کام کو اپنے اختیار سے کرے تو چونکہ علم الٰہی اور ارادہ الٰہی سے خلاف تو ہو نہیں سکتا لہذا اس کام کا یا تو کرنا واجب ہوگا اور یا ممتنع ہوگا۔ لہذا معلوم ہوا کہ انسان مجبور محض ہے اور یہی جبریہ کا مذہب ہے؟ جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم اور ارادے سے بندہ کا اختیار ختم نہیں ہوتا بلکہ اس سے اختیار اور بھی پختہ بن جاتا ہے۔ وایضًا منقوض اس عبارت سے شارح کا مقصود یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کا علم اور ارادہ کسی چیز کے لئے وجوب کا ذریعہ ہوتا اور اختیار ختم ہونے کا ذریعہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ چونکہ اپنے تمام امور پر علم رکھتا ہے اور تمام امور کا صدور اللہ تعالیٰ

سے اُس کے ارادے سے ہوتے ہیں لہذا اللہ تعالیٰ بھی مجبور ہوئے حالانکہ اللہ تعالیٰ سے تمام امور کا صدور اختیار سے ہوتا ہے لہذا خلاصہ یہ ہوا کہ وجوب بالاختیار اختیار کو ثابت کرتا ہے اس کے منافی نہیں ہے لہذا بندہ کا اختیار بھی ثابت ہے اور جبریہ کا نظریہ غلط ہے۔

﴿فإن قيل لا معنى لكون العبد فاعلاً بالاختيار إلا كونه موجدًا لأفعاله بالقصد والإرادة وقد سبق أن الله تعالى مستقل بخلق الأفعال وإيجادها ومعلوم أن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته إلا أنه لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله تعالى وبالضرورة أن لقدرة العبد وإرادته مدخلاً في بعض الأفعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التفصي عن هذا المضيق إلى القول بأن الله خالق والعبد كاسب وتحقيقه أن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الإيجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضروري وإن لم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وإيجاده مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات مثل أن الكسب واقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح﴾۔

ترجمہ: پھر اگر کہا جائے کہ بندہ کے فاعل بالاختیار ہونے کا کوئی معنی نہیں سوائے اس کے کہ وہ بالارادہ اپنے افعال کا موجد ہے اور یہ بات گزر چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ افعال کے خلق وایجاد میں مستقل ہیں اور یہ بات معلوم ہے کہ مقدور واحد دو مستقل قدرتوں کے تحت داخل نہیں ہو سکتا تو ہم جواب دیں گے کہ اس کلام کی قوت اور مضبوطی میں کسی کلام کی گنجائش نہیں مگر چونکہ دلیل سے یہ بات ثابت ہے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہیں اور بدیہی طور پر یہ بات ثابت ہے کہ بندہ کی قدرت اور ارادہ کو بھی بعض افعال جیسے حرکت بطش میں دخل ہے بعض افعال جیسے حرکت رعشہ میں نہیں تو اس

مشکل سے رہائی حاصل کرنے کے لئے متکلمین کو کسب کی ضرورت پڑی کہ اللہ خالق ہے اور بندہ کاسب ہے اور اس جواب کی تحقیق یہ ہے کہ فعل کی جانب بندہ کا اپنی قدرت و ارادہ کو متوجہ کرنا کسب ہے اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ کا اس فعل کو موجود کرنا خلق ہے اور مقدور واحد دو قدرتوں کے تحت داخل ہو رہا ہے مگر دو مختلف جہتوں سے کیونکہ فعل اللہ کا مقدور ایجاد کی جہت سے ہے اور بندہ کا مقدور کسب کی جہت سے ہے اور یہ بات قرین قیاس ہے اگرچہ ہم اس عبارت کو مختصر کرنے پر اس سے زیادہ قادر نہیں ہیں، بندہ کی قدرت و ارادہ کے باوجود محض اللہ تعالیٰ کے خلق و ایجاد کا نتیجہ ہونے کی تحقیق کو بیان کرنے والی ہے۔ خلق و کسب کے درمیان فرق بیان کرنے کے سلسلہ میں مشائخ کی عبارات مختلف ہیں مثلاً کسب آلہ کے ذریعہ واقع ہے اور خلق بغیر آلہ کے اور کسب ایسا مقدور ہے جو اپنی ذات کے محل میں واقع ہے اور خلق اپنی قدرت کے محل میں واقع نہیں ہے اور کسب میں قادر کا منفرد و مستقل ہونا صحیح نہیں اور خلق میں صحیح ہے۔

تشریح: شارح کی جانب سے اہل سنت و جماعت پر یہ اعتراض ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے بندہ کو فاعل بالاختیار ثابت کیا اس کا صاف اور واضح مطلب یہ ہے کہ بندہ اپنے قصد و ارادہ سے اپنے افعال کا موجد ہے۔ دوسری طرف آپ یہ بھی کہتے ہیں کہ تمام اشیاء کا خالق اور موجد اللہ کی ذات ہے۔ ان دونوں باتوں میں کھلا تعارض ہے نیز ساتھ ساتھ مقدور واحد یعنی فعل عبد پر خدا کی قدرت اور بندہ کی قدرت دو مستقل قدرتوں کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا اور یہ اصول مسلمہ کے خلاف ہے کہ مقدور واحد دو مستقل قدرتوں کے تحت داخل نہیں ہو سکتا۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ بے شک آپ کا اعتراض بظاہر معقول ہے اور اس میں بڑی پیچیدگی ہے مگر قوی دلائل سے ثابت ہے کہ خالق صرف اللہ کی ذات ہے بندہ نہیں اور بداہت عقل سے یہ بات ثابت ہے کہ افعال اختیاریہ میں بندہ کی قدرت اور اس کے ارادے کا بھی دخل ہے لہذا مجبوراً یہ کہنا پڑا کہ اللہ تعالیٰ خالق ہیں اور بندہ کاسب ہے۔ بندہ کا اپنے ارادہ و قدرت کو فعل کی جانب متوجہ کرنا کسب ہے اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ کا اس فعل کو موجود کرنا خلق ہے لہذا مقدور واحد کا دو قدرتوں میں مختلف جہتوں سے داخل ہونا لازم آیا۔ اللہ تعالیٰ کی قدرت کے تحت ایجاد و خلق کے اعتبار سے داخل ہوا اور انسان کی قدرت کے تحت

کسب کے اعتبار سے داخل ہوا لہذا کوئی اشکال بھی باقی نہیں رہا۔

ولهم في الفرق بينهما الخ یہ درحقیقت ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آخر خلق اور کسب کے درمیان کیا فرق ہے کہ آپ نے خلق کی نسبت اللہ کی طرف کی اور کسب کی نسبت بندے کی طرف کی۔ تو جواب یہ دیا کہ اس فرق کے سلسلے میں ہمارے مشائخ سے مختلف تعبیرات منقول ہیں۔ (۱) کسب آلات اور اعضاء کا محتاج ہے جبکہ خلق آلات اور اعضاء کا محتاج نہیں لہذا بندہ جو بھی کام کرتا ہے یا تو اعضاء ظاہری کی مدد سے کرتا ہے یا اعضاء باطنی کی مدد سے کرتا ہے۔

(۲) کسب ذات کاسب میں واقع ہوتا ہے جبکہ خلق ذات خالق میں واقع نہیں ہوتا۔ بندہ جو بھی کام اور کسب کرتا ہے تو وہ اس سے متصف ہو جاتا ہے مثلاً قعود کا کسب کیا تو قاعد کہا گیا ضرب کا کسب کیا تو ضارب کہا گیا جبکہ اس قیام اور ضرب کی خلق کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کو قائم اور ضارب نہیں کہا جاتا۔

(۳) کاسب اپنا کسب اللہ کے ارادے اور خلق کے بغیر نہیں کر سکتا اگر اللہ تعالیٰ اس کام کی تخلیق نہ کرے تو بندہ کس طرح کسب کرے اور خلق جو کہ اللہ کا فعل ہے وہ انسان کے کسب کا محتاج نہیں لہذا اللہ کی ذات خالق اور انسان کاسب قرار دیا گیا۔

﴿فان قيل فقد أثبتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شيء وينفرد كل منهما بما هوله دون الأخر كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكا لِلّٰه تعالىٰ بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى اللّٰه تعالىٰ بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب﴾۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ تم نے وہی شرکت ثابت کی جس کی نسبت تم نے معتزلہ کی طرف کی ہے ہم جواب دیں گے کہ شرکت تو یہ ہے کہ ایک چیز پر دو آدمی مجتمع ہوں پھر ہر ایک اپنے حصہ میں منفرد اور تنہا ہو۔ دوسرا (شریک) نہ ہو جیسے قریہ اور محلّہ کے شرکاء اور جیسے اس وقت کہ جب بندہ کو اپنے افعال کا خالق قرار دیا جائے اور اللہ تعالیٰ کو تمام اعراض اور اجسام کا خالق قرار دیا جائے

برخلاف اس صورت کے کہ جب کسی چیز کی نسبت دو چیزوں کی طرف دو مختلف جہتوں سے ہو جیسے زمین اللہ کی ملک ہے تخلیق کی جہت سے اور بندہ کی ملک ہے حق تصرف ہونے کی جہت سے اور جیسے فعل عبد، اللہ کی طرف خلق کی جہت سے منسوب ہوتا ہے اور بندہ کی طرف کسب کی جہت سے منسوب ہوتا ہے۔

تشریح: جبریہ کی جانب سے اہل سنت والجماعت پر ایک مضبوط اعتراض ہے کہ آپ نے بندہ کو کاسب مان کر اس کو اللہ کے ساتھ اس طرح شریک کر دیا کہ فعل عبد کو بندہ اور اللہ تعالیٰ دونوں کا مقدور قرار دیا اگرچہ دونوں کی جہات مختلف ہیں لیکن پھر بھی ایک قسم کی شرکت آگئی۔ جب معتزلہ نے بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہا تو آپ نے ان کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ یہ اللہ کی صفت خالقیت میں اثبات شرکت ہے جو کہ شرک ہے، لہذا جو الزام تم نے معتزلہ کو دیا تھا خود ہی اس میں پھنس گئے؟

جواب یہ ہے کہ بندہ کو کاسب کہنے سے اللہ کے ساتھ شرکت لازم نہیں آتی کیونکہ شرکت کا مطلب یہ ہے کہ دو افراد کسی چیز میں اس طرح کے شریک ہوں کہ ان میں سے ہر ایک اپنا حصہ لے کر جدا ہو جائے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک محلہ یا بستی میں کئی لوگ اس طرح کے شریک ہوتے ہیں کہ ہر ایک کا اپنا اپنا حصہ ہے جب چاہے تو دوسروں سے جدا کرے۔ دوسرے کو اعتراض کا حق باقی نہیں رہتا۔ شرکت کا یہی معنی لیتے ہوئے معتزلہ پر اعتراض وارد ہوسکتا ہے کہ انہوں نے صفت خلق میں اللہ کے ساتھ مخلوق کو اس طرح شریک کر دیا کہ انسان کو اپنے افعال کا خالق کہہ کر اُسے جدا کر دیا اور اللہ تعالیٰ کو باقی تمام اشیاء کا خالق کہہ کر اُسے جدا کر دیا جبکہ صورت مذکورہ میں اللہ کے ساتھ شرکت متحقق نہیں کیونکہ یہاں ایک چیز کی اضافت دو کی طرف مختلف حیثیتوں سے کی گئی ہے جیسا کہ زمین کی اضافت اللہ کی طرف بھی کی جاتی ہے اور بندہ کی طرف بھی کی جاتی ہے لیکن اضافت کی جہت مختلف ہے کہ اللہ کی طرف بطور مالک حقیقی اور انسان کی طرف نسبت بطور متصرف اور مالک مجازی کی گئی ہے لہذا یہ کہنا غلط ہوگا کہ یہ زمین اللہ اور بندے کے درمیان مشترک ہے حالانکہ دونوں کی طرف نسبت موجود ہے اور شرکت ثابت نہیں ٹھیک اسی طرح اشیاء کی نسبت اللہ اور بندے دونوں کی طرف کی گئی ہے لیکن اس نسبت سے شرکت ثابت نہیں ہو رہا ہے۔

﴿فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم بخلاف

خلقه قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئاً الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها فجزمنا بان ما نستقبحه من الافعال قد يكون له فيها حِكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب ﴾۔

ترجمہ: پھر اگر کہا جائے کہ کیسے قبیح کا کسب قبیح سفاہت اور مستحق ذم ہونے کا باعث ہے برخلاف خلق قبیح کے (کہ وہ ایسا نہیں ہے) ہم کہیں گے اس لئے کہ یہ بات ثابت ہے کہ خالق حکیم ہے کوئی چیز نہیں پیدا کرتا ہے مگر اس کا بہتر انجام ہوتا ہے اگرچہ اس سے ہم واقف نہ ہوں تو ہم نے یہ یقین کر لیا کہ جن افعال کو ہم قبیح سمجھتے ہیں بعض دفعہ ان میں حکمتیں اور مصلحتیں ہوتی ہیں جیسے کہ تکلیف دہ مضر اجسام خبیثہ کے خلق میں برخلاف کاسب کے کہ وہ کبھی اچھا کام کرتا ہے کبھی برا کام کرتا ہے تو ہم نے باوجود نہی وارد ہونے کے اس کے کسب قبیح کو قبیح اور سفاہت اور مستحق ذم وعقاب ہونے کا باعث قرار دیا۔

تشریح: یہ معتزلہ کی طرف سے ایک اعتراض ہے کہ جب اللہ خالق ہیں اور بندہ کاسب ہے اور فعل عبد اللہ اور انسان دونوں کی قدرتوں کے تحت مختلف جہات سے داخل ہو گیا ہے تو کیا وجہ ہے کہ کسب قبیح کو قبیح قرار دے کر اس کے کاسب کو دنیا میں مذمت اور آخرت میں سزا کا مستحق قرار دیا گیا ہے اور خلق قبیح کو قبیح نہیں قرار دیا حالانکہ خلق کسب کے مقابلے میں زیادہ قوی ہے؟

جواب یہ ہے کہ اللہ کی ذات حکیم ہے اور فعل الحکیم لا یخلو عن الحکمة حکیم کا کام حکمت اور مصلحت سے کبھی خالی نہیں ہو سکتا۔ لہذا جن افعال کو ہم قبیح سمجھتے ہیں ان میں حکمت اور مصلحت مضمر ہے اگرچہ ہم اپنی کوتاہ فہمی کی وجہ سے اس حکمت کا ادراک نہیں کر سکتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ یہ زہریلا بچھو زمین سے اثرات کو ہوا سے کھینچ کھینچ کر ہوا کو صاف کر دیتے ہیں اور یوں اب وہاں سے زہریلا اثرات ختم ہو کر صاف ستھرا ہو جاتا ہے۔ اسی طرح بچھو کی راکھ گردوں کی پتھروں کا علاج ہے لہذا ان حکمتوں کی بناء پر خلق قبیح کو قبیح نہیں کہا جا سکتا جبکہ کاسب کے اندر ایسی حکمت اور مصلحت کہاں ہے وہ کبھی اچھے اور کبھی برے کام کرتے ہیں

بلکہ کسب قبیح کو قبیح دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کا ذریعہ قرار دیا گیا ہے۔

﴿والحسن منہا ای من افعال العباد و ھو ما یکون متعلق المدح فی العاجل والثواب فی الآجل والاحسن ان یفسر بما لا یکون متعلقا للذم والعقاب لیشمل المباح برضاء اللہ تعالیٰ ای بارادتہ من غیر اعتراض والقبیح منہا و ھو ما یکون متعلق الذم فی العاجل والعقاب فی الآجل لیس برضاہ لما علیہ من الاعتراض قال اللہ تعالیٰ ولا یرضیٰ لعبادہ الکفر یعنی ان الارادۃ والمشیۃ والتقدیر یتعلق بالکل والرضاء والمحبۃ والامر لا یتعلق الا بالحسن دون القبیح﴾۔

ترجمہ: اور بندوں کے اچھے افعال یعنی جن سے دنیا میں مدح کا اور آخرت میں ثواب کا تعلق ہو اور زیادہ بہتر ہے کہ وہ افعال مراد لئے جائیں جن سے دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کا تعلق نہ ہوتا کہ مباح کو شامل ہو جائے (بہر حال اچھے افعال عباد) اللہ تعالیٰ کی رضا سے (صادر) ہوتے ہیں یعنی بندہ پر اعتراض کے بغیر اس کے ارادہ کے صادر ہیں اور قبیح افعال جن سے دنیا میں مذمت کا اور آخرت میں عقاب کا تعلق ہو اللہ تعالیٰ کی رضا سے نہیں ہیں کیونکہ ان پر اللہ کو اعتراض ہے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے کہ وہ اپنے بندے کے لئے کفر پر راضی نہیں ہوتا۔ مصنفؒ کا مقصد یہ ہے کہ ارادہ، مشیت اور تقدیر کا تعلق تمام افعال عباد سے ہے اور محبت اور امر کا تعلق صرف اچھے افعال سے ہے برے افعال سے نہیں۔

تشریح: یہ متن درحقیقت ایک اعتراض کا جواب ہے وہ یہ ہے کہ جب تمام افعال اللہ کے علم اور ارادے سے وجود میں آتے ہیں تو چاہئے کہ سب پر اللہ تعالیٰ راضی اور خوش ہوں؟ تو ماتن نے جواب دیا کہ نہیں انسان کے افعال دو طرح کے ہیں اچھے اور برے۔ اچھے اعمال سے اللہ تعالیٰ راضی اور برے سے ناراض ہو جاتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ولا یرضیٰ لعبادہ الکفر ای من الافعال سے منہا کی ضمیر کا مرجع بتاتے ہیں۔ وھو ما یکون متعلق الخ اس سے شارح کا غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے وہ یہ کہ ہمیں اچھے اور برے اعمال کا کیا پتہ لگے گا کہ اچھے اعمال کونسے ہیں اور برے اعمال کونسے ہیں تو شارح نے جواب دیا کہ حسن وہ فعل ہے جس کی بناء پر بندہ دنیا میں مدح اور تعریف کا مستحق اور آخرت میں اجر و

ثواب کا مستحق بن جاتا ہے جیسا کہ نماز، روزہ، جہاد اور حج وغیرہ لیکن اس تعریف کی رو سے وہ مباح افعال حسنہ سے خارج ہیں جو کہ بغیر نیت کے ادا کیے گئے ہوں مثلاً کھانا اور سونا وغیرہ کیونکہ فعل مباح جب بغیر نیت کے ادا کیا جائے تو اس سے بندہ نہ مستحق ذم وعقاب اور نہ مستحق مدح وثواب ہے لہذا بہتر یہ ہے کہ ہم یہ تعریف کریں کہ افعال حسنہ وہ ہیں جس سے دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب مستحق نہ ہو لہذا اس تعریف کی رو سے مباحات بھی اس میں شامل ہو جائیں گے۔ یاد رہے کہ اگر امر مباح کے ساتھ نیت حسنہ شامل ہو جائے تو یہ باعث اجر بن جاتا ہے مثلاً لباس پہننے اور خوراک کھانے میں اگر صحیح نیت ہوں تو یہ باعث اجر ہے۔

﴿والاستطاعة مع الفعل خلافاً للمعتزلة وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من انها عرض يخلقه الله تعالىٰ في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية وهي علة للفعل والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لا علة وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالىٰ عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالىٰ قدرة فعل الخير فيستحق المدح والثواب وان قصد فعل الشر خلق الله تعالىٰ قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذم الكافرون بانهم لا يستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة عرضاً وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الاعراض﴾۔

ترجمہ: اور استطاعت فعل کے ساتھ ہے برخلاف معتزلہ کے اور وہ درحقیقت وہ قدرت ہے جس کے ذریعے فعل کا وجود ہوتا ہے اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے جس کو صاحب تبصرہ نے ذکر کیا ہے یعنی یہ کہ استطاعت ایک عرض ہے جسے اللہ تعالیٰ جاندار میں پیدا فرما دیتے ہیں اس کے ذریعے وہ جاندار افعال اختیاریہ انجام دیتا ہے اور وہ فعل کی علت ہے اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ وہ ادائے فعل کیلئے شرط ہے علت نہیں ہے اور بہرحال وہ ایک صفت ہے جس کو اللہ تعالیٰ اسباب وآلات کی سلامتی کے بعد فعل کے اکتساب کا ارادہ کرنے کے وقت پیدا فرماتے ہیں سو اگر وہ نیکی کرنے کا

ارادہ کرے تو نیکی کرنے کی قدرت اللہ تعالیٰ پیدا فرمادیتے ہیں اور اگر بدی کرنے کا ارادہ کرے تو بدی کرنے کی قدرت پیدا فرمادیتے ہیں۔ تو وہی نیکی کی قدرت ضائع کرنے والا ہوا جس کے سبب مذمت اور عتاب کا مستحق ہوتا ہے اور اسی وجہ سے کفار کی یہ کہہ کر مذمت کی گئی ہے کہ وہ حق بات سننے کی استطاعت نہیں رکھتے۔ اور جب استطاعت عرض ہے تو اس کا فعل کے مقارن بالزمان ہونا ضروری ہے نہ کہ اس پر مقدم ہو ورنہ فعل کا اس پر استطاعت اور قدرت کے بغیر واقع ہونا لازم آئے گا کیونکہ بقاء اعراض کا ممتنع ہونا گزر چکا ہے۔

تشریح: والاستطاعۃ مع الفعل الخ انسان نہ مجبور محض ہے نہ قادر مطلق لہذا بندہ کے اندر قدرت کا ہونا ضروری ہے جس کی وجہ سے وہ احکام شرعیہ کا مکلف بن سکے۔ اس کو طاقت، قوت اور استطاعت کا نام بھی دیا جاتا ہے۔ پھر استطاعت دو طرح کا ہے ایک حقیقی اور ایک مجازی حقیقی استطاعت یہ ہے جو کہ من جانب اللہ محض اس وقت ملتی ہے جب بندہ کسی فعل کا ارادہ کر لیتا ہے اور اس کو حقیقی استطاعت اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کے بغیر فعل کا وقوع نہیں ہو سکتا۔ استطاعت مجازی سے مراد آلات و اسباب اور اعضاء و جوارح کی صحت اور درستگی ہے۔ اس استطاعت کی وجہ سے بندہ مکلف بن جاتا ہے اور یہ یقینی طور پر فعل سے مقدم ہوتی ہے یہ ایک تمہیدی بحث کے طور پر بیان ہوا۔

اب ہم کتاب کی طرف آتے ہیں۔ شارح نے کہا خلافاً للمعتزلہ اس میں اشارہ ہے کہ معتزلہ اور جمہور اہل سنت کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ حاصل بحث یہ ہے کہ استطاعت سے بھی استطاعت مجازی مراد ہوتا ہے جو کہ سلامت اسباب اور آلات ہے لہذا یہ تمام کے نزدیک فعل سے مقدم ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے بندہ مکلف بنتا ہے۔ استطاعت حقیقی میں اہل سنت والجماعت کی رائے یہ ہے کہ یہ فعل کے ساتھ مقارن ہوتا ہے مطلب یہ ہے کہ پہلے سے بندہ کے اندر اس فعل کی استطاعت نہیں ہوتی جب وہ اس فعل کا ارادہ کر لیتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کے اندر اس فعل کی قدرت پیدا فرمادیتے ہیں جس کے ساتھ ہی فعل موجود ہو جاتا ہے اور معتزلہ کہتے ہیں کہ یہ قدرت فعل سے پہلے بھی موجود ہوتی ہے تاکہ غیر مستطیع کو مکلف نہ بنایا جائے اور فعل کے ساتھ بھی موجود ہوتی ہے تاکہ فعل قدرت کے بغیر لازم نہ آئے۔

دوسری بحث یہ ہے کہ یہ استطاعت فعل کے لئے علت ہے یا شرط ہے تو اہل سنت والجماعت میں سے

بعض اس کو علت اور جمہور اس کو شرط قرار دیتے ہیں۔ سبب اور شرط میں یہ فرق ہے۔ سبب وہ ہے جو شئی میں مؤثر ہو یا باعتبار دیگر سبب کے تحقق کے بعد معلول کا تحقق ضروری ہوتا ہے اور شرط کے تحقق کے بعد مشروط کا تحقق ضروری نہیں ہوتا ہے مثلاً سورج کا نکلنا علت ہے دن کے لئے لہٰذا جب سورج نکلے گا تو لازمی طور پر دن ہوگا اور وضو نماز کے لئے شرط ہے لہٰذا کبھی ایسا ہوگا کہ انسان وضو کرے اور نماز ادا نہ کرے۔ علامہ شامی لکھتے ہیں اعلم ان المتعلق بالشیء اما ان یکون داخلاً فی الشیء فیسمّی علةً او لا یؤثر فاما ان یکون موصلاً الیہ فی الجملة کالوقت فیسمّی سبباً او لا یوصل الیہ فاما ان یتوقف الشیء علیہ کالوضوء للصلوٰة فیسمّی شرطاً او لا یتوقف فیسمّی علامةً۔ (الدر المختار ج۱ ص۲۶۹) وفی مصاحبة القدرة الخ یہ درحقیقت ایک اعتراض کا جواب ہے وہ یہ کہ کسی کو خیال ہو سکتا تھا کہ یہاں پر استطاعت سے مراد شاید استطاعت مجازی ہے اور وہ تحقق فعل سے مقدم ہوا کرتی ہے اور اس میں تو معتزلہ کا کوئی اختلاف نہیں تو شارح نے جواب دیا کہ نہیں اس سے مراد استطاعت حقیقی ہے نہ کہ مجازی۔ مجازی تو مقدم ہے اور حقیقی مقارن ہے۔ اشارة الخ یہ بھی ایک اعتراض مقدرہ کا جواب ہے کہ آپ نے تو استطاعت حقیقی کی ایک تعریف کی اور صاحب تبصرہ شیخ ابوالمعین رحمہ اللہ نے تو ایک اور تعریف کی ہے کہ عرض یخلق اللّٰہ فی الحیوان الخ تو شارحؒ نے جواب دیا کہ دونوں کا ایک ہی مطلب ہے کوئی فرق نہیں۔

وبالجملة الخ اس سے مقصود ایک اعتراض کا جواب دینا ہے جو کہ معتزلہ کی جانب سے وارد ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب قدرت فعل پر مقدم نہ ہوگی تو پھر کسی فعل خیر کا تارک مستحق ذم وعتاب نہ ہوگا بلکہ وہ معذرت پیش کر سکے گا کہ ہمیں قدرت حاصل نہیں تو ہم کیسے یہ کام کر سکتے ہیں؟ شارح نے جواب دیا کہ استطاعت وہ صفت ہے جو اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر آلات و اسباب کی سلامتی کے بعد فعل کا ارادہ کرتے وقت پیدا فرما دیتے ہیں اگر برے کام کا ارادہ کرے تو قدرت حقیقی وہاں آ جائے گی اور اچھے کام کا ارادہ کرے تو وہاں بھی آ جائے گی۔ برے کام کی وجہ سے بندہ مجرم اور گنہگار ہوگا کیونکہ اس نے گناہ کا کسب کیا اور اچھے کام کے کرنے سے وہ مستحق ثواب ہوگا کہ اس نے اچھا کام کیا۔ اللہ تعالیٰ نے کفار کی مذمت فرمائی اور ان کے بارے میں فرمایا ما کانوا یستطیعون السمع وما کانوا یبصرون چونکہ یہ لوگ سننے کی غرض سے

حق بات سننے نہیں تو اللہ تعالیٰ ان کے اندر سننے کی استطاعت بھی پیدا نہیں فرماتے ۔

واذا كانت الاستطاعة اس عبارت سے شارح کا مقصود مدلل کی دلیل بیان کرتا ہے اور ساتھ ساتھ تردید ہے معتزلہ کی ۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ استطاعت ایک صفت ہے اور صفت عرض ہوا کرتا ہے اور اعراض کے لئے بقا محال ہے لہذا ضروری ہے کہ استطاعت فعل کے ساتھ مقارن ہو فعل پر مقدم نہ ہو اور اگر فعل کے پائے جانے تک وہ استطاعت باقی نہیں رہے گی تو فعل کا بغیر قدرت کے پایا جانا لازم آئے گا اور یہ محال ہے لہذا استطاعت کو قبل الفعل ہونا بھی ٹھیک نہیں بلکہ فعل کے مقارن ہونا ضروری ہے ۔

﴿فان قيل لو سلمت استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة قلنا انما ندعي لزوم ذالك اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة و اما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لاتكون الامقارنة له ثم ان ادعيتم انه لابد لها من امثال سابقة حتى لايمكن الفعل باول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان ﴾

ترجمہ: اگر یہ کہا جائے کہ بقاء عرض کا محال ہونا اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو زوال کے بعد نئے نئے امثال پیدا ہونے کے امکان میں کوئی نزاع نہیں تو پھر فعل کا بغیر قدرت کے واقع ہونا کیسے لازم آئے گا ہم جواب دیں گے کہ اس کے لزوم کا دعویٰ ہم اس وقت کرتے ہیں جب وہ قدرت کہ جس کے ذریعے فعل کا وجود ہوتا ہے قدرت سابقہ ہی ہو ۔ بہر حال جب تم اسے مثل متجدد کو قرار دو جو فعل کا مقارن ہے تو تم نے اس بات کا اعتراف کر لیا کہ جس قدرت سے فعل کا وجود ہوتا ہے وہ فعل کا مقارن ہے پھر اگر تمہارا دعویٰ یہ ہے کہ اس قدرت کے لئے ایسے امثال ضروری ہیں جو فعل پر مقدم ہوں یہاں تک کہ پہلی قدرت حادثہ سے فعل کا وجود ممکن نہیں ہے تو تمہارے ذمہ دلیل پیش کرنا ہے ۔

تشریح : اوپر استطاعت کے مع الفعل ہونے کی دلیل میں فرمایا تھا کہ اگر استطاعت فعل سے پہلے موجود ہو تو بقاء عرض کے محال ہونے کی وجہ سے وہ استطاعت فعل کے پائے جانے کے وقت تک باقی نہ رہے گی تو پھر استطاعت وقدرت کے بغیر فعل کا واقع ہونا لازم آئے گا اس پر معتزلہ کی طرف سے یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اولاً بقاء عرض کا محال ہونا تسلیم نہیں اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ جو استطاعت فعل سے پہلے ہے

وہ بعینہ باقی نہیں رہے گی تو ہم کہیں گے کہ تجدد امثال کے ذریعہ عرض کے بقاء میں تو کوئی نزاع نہیں ہے تو ایسا ہو سکتا ہے کہ وہ استطاعت زائل ہو جائے اور اس کا مثل پیدا ہو جائے پھر وہ مثل بھی زائل ہو جائے اور دوسرا مثل پیدا ہو جائے اور اسی آن میں فعل بھی موجود ہو جائے تو فعل قدرت و استطاعت کے ساتھ موجود ہوگا کیونکہ استطاعت کا مثل بھی استطاعت ہی ہے لہذا فعل کا بغیر قدرت و استطاعت کے واقع ہونا لازم نہیں آئے گا۔

شارحؒ کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم بغیر قدرت کے فعل واقع ہونے کے لزوم کا دعویٰ اس وقت کرتے ہیں جب وہ قدرت کہ جس کے ذریعے فعل کا وجود ہوتا ہے قدرت سابقہ کو قرار دو اور اگر مثل متجدد کو قرار دو جو فعل کا مقارن ہے تب تو تم نے تسلیم ہی کر لیا کہ جس قدرت سے فعل کا وجود ہوتا ہے وہ فعل کا مقارن ہے مثلاً ایک بج کر چھ منٹ پانچ سیکنڈ پر قدرت موجود ہوا پھر یہ قدرت زائل ہو گیا اور چھٹے سیکنڈ میں اس کے مثل کا وجود ہوا پھر وہ مثل بھی زائل ہو گیا اور ساتویں سیکنڈ میں دوسرے مثل کا وجود ہوا اور اسی کیساتھ فعل بھی موجود ہو گیا تو ہم پوچھتے ہیں کہ وہ قدرت جس کے ذریعہ فعل موجود ہوا ہے قدرت سابقہ ہے جو پانچویں سیکنڈ میں ہے یا مثل متجدد ہے جو ساتویں سیکنڈ میں ہے۔ پہلی صورت میں فعل کا بغیر قدرت کے واقع ہونا لازم آئے گا کیونکہ قدرت سابقہ فعل واقع ہونے کے وقت یعنی ساتویں سیکنڈ میں موجود نہیں ہے اور دوسری صورت میں ہمارا مذہب ثابت ہے کہ استطاعت مع الفعل ہے کیونکہ استطاعت کا مثل ساتویں سیکنڈ میں ہے اور اسی میں فعل کا وقوع بھی ہے۔ پھر دوسری صورت میں یعنی جب تم وہ قدرت کہ جس کے ذریعے فعل کا وجود ہوتا ہے قدرت سابقہ کی بجائے مثل متجدد کو قرار دو۔ ہم کہیں گے کہ اگر تمہارا دعویٰ یہ ہے کہ قدرت کے لئے ایسے امثال ضروری ہیں جو فعل پر سابق اور مقدم ہوں تو تمہیں اس دعویٰ پر دلیل پیش کرنی چاہئے اور دلیل کوئی نہیں لہذا تمہارا دعویٰ غلط ہے اور تجدد امثال کا قول باطل ہے۔

﴿وانما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى آن الفعل اما بتجدد الامثال واما باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذالك على

الاعراض فلِمَ صار الفعل بها في الحالة الثانية واجبا وفي الحالة الاولى ممتنعا ففيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبان كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونةً بجميع الشرائط ولانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط او وجود مانع ويجب في الثانية لتمام الشرائط مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء ﴾۔

ترجمہ: اور بہر حال (معتزلہ کی طرف سے کیے گئے مذکورہ بالا اعتراض کا) وہ جواب جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ اگر قدرت سابقہ کا آنِ فعل تک باقی رہنا مان لیا جائے خواہ تجدد امثال کی شکل میں یا بقاء اعراض کو درست مان کر۔ سو اگر حالت اولیٰ میں اس قدرت کے ذریعہ فعل کا وجود جائز ہونے کے قائل ہیں تو انہوں نے اپنا مذہب چھوڑا کہ قدرت کا فعل کے مقارن ہونا جائز قرار دیا اور اگر اس کے ممتنع ہونے کے قائل ہیں تو تحکم اور ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی کیونکہ قدرت اپنے حال پر ہے اس میں کوئی تغیر نہیں ہوا ہے اور نہ اس میں کوئی معنی اور وصف پیدا ہوا ہے کیونکہ اعراض میں یہ بات محال ہے تو حالت ثانیہ میں فعل کیوں واجب ہوا اور حالت اولیٰ میں کیوں ممتنع ہوا تو اس جواب میں نظر ہے کیونکہ استطاعت کے قبل الفعل ہونے کے جو لوگ قائل ہیں وہ نہ تو مقارنت زمانی کے محال ہونے کے قائل ہیں اور نہ اس بات کے قائل ہیں کہ قطعی طور پر ہر فعل کا ایسی قدرت سے موجود ہونا واجب ہے جو اس پر مقدم ہو حتیٰ کہ تمام شرائط پر مشتمل قدرت کے حادث ہونے کے زمان میں فعل کا حدوث محال ہو اور اس لئے کہ ہو سکتا ہے حالت اولیٰ میں کسی شرط کے منتفی ہونے یا کسی مانع کے موجود ہونے کی بناء پر فعل ممتنع ہو اور تمام شرائط کے پائے جانے کی وجہ سے حالت ثانیہ میں فعل واجب ہو باوجود اس کے کہ جو قدرت قادر کی صفت ہے دونوں حالت میں یکساں ہے۔

تشریح: معتزلہ کی جانب سے وہ فان قیل کے تحت جو سوال کیا گیا تھا اس سوال کا صاحب کتاب نے یہ جواب دیا کہ اگر ہم اس قدرت کو جو بقول معتزلہ کے فعل پر مقدم ہے وجود فعل کے وقت تک زمان میں خواہ

تجدد امثال کے ذریعے یا بقاء اعراض کو درست قرار دیتے ہوئے تو ہم پوچھتے ہیں کہ حالت اولی یعنی اس قدرت میں جس میں قدرت پانی کا مثل اول حادث ہوا۔ فعل کا وجود جائز ہے یا نہیں اگر جواز کے قائل ہوں تو اپنا مذہب چھوڑنا لازم آئے گا کیونکہ اس صورت میں فعل کا قدرت کے مقارن ہونا لازم آیا جب کہ ان کا مذہب قدرت کا فعل پر مقدم ہونا ہے اور اگر حالت اولی میں فعل کے ممتنع ہونے کے قائل ہوں تو تحکم یعنی دعوی بلا دلیل اور ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی کیونکہ قدرت بحالہ ہے جیسی حالت اولی میں تھی۔

حالت ثانیہ میں بھی ویسی ہی ہے اس میں کسی قسم کا کوئی تغیر نہیں ہوا اور نہ ہی اس میں کوئی بات پیدا ہوئی ہے مثلاً یہ کہ پہلے ضعیف تھی اب قوی ہوگئی ہو کیونکہ قدرت عرض ہے اور اعراض میں تغیر یا کسی معنی کا حدوث محال ہے وجہ یہ ہے کہ عرض میں تغیر اور کسی معنی کے حدوث کا مطلب تغیر اور حدوث کا جو کہ خود بھی عرض ہے عرض کے ساتھ قائم ہونا ہے اور قیام عرض بالعرض محال ہے سو جب قدرت بحالہ ہے تو حالت اولی میں اس قدرت کی وجہ سے فعل کا ممتنع ہونا اور حالت ثانیہ میں جائز ہونا زبردستی اور ترجیح بلا مرجح ہے یہ تھا صاحب کفایہ کے جواب کا حاصل جس کے بارے میں شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس جواب میں نظر ہے اور وجہ نظر یہ ہے کہ آپ کی تردید کی دونوں شقیں اختیار کر کے جواب دے دیں گے۔ چنانچہ پہلی شق یعنی حالت اولی میں اس قدرت کے ذریعہ فعل کا وجود جائز کہنے کی صورت میں ان پر ترک مذہب کا الزام درست نہیں کیونکہ استطاعت کو فعل پر مقدم کہنے والے قدرت کا فعل کے مقارن زمان ہونا محال نہیں کہتے کہ مقارنت زمانی کے جواز سے ان پر ترک مذہب کا الزام عائد ہو بلکہ مقارنت زمانی کو جائز سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قدرت کبھی فعل کے ساتھ ہوتی ہے اور کبھی فعل پر مقدم ہوتی ہے اسی طرح وہ لوگ یہ بھی نہیں کہتے کہ ہر فعل کا ایک قدرت کے ذریعہ وجود ضروری ہے جو اس فعل پر مقدم ہوتی کہ تمام شرائط تاثیر پر مشتمل قدرت کے حادث ہونے کے وقت میں فعل کا وجود محال ہو۔

اسی طرح تردید کی شق ثانی یعنی حالت اولی میں فعل کو ممتنع اور حالت ثانیہ میں فعل کو واجب و ضروری کہنے کی صورت میں ان پر تحکم اور ترجیح بلا مرجح کا الزام نہیں عائد ہوتا ہے کیونکہ وہ کہہ سکتے ہیں کہ ہوسکتا ہے حالت اولی میں قدرت کے مؤثر ہونے کی کسی شرط کے نہ ہونے یا وجود فعل سے کوئی مانع موجود ہونے کے سبب فعل ممتنع ہوا۔ اور حالت ثانیہ میں قدرت کے مؤثر ہونے کی تمام شرائط موجود ہوگئے۔ اور وجود فعل سے

کوئی مانع نہ ہونے کے سبب فعل کا وجود واجب اور ضروری ہو جاتا ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آئے گی کیونکہ شرائط تاثیر کا موجود ہونا اور کسی مانع کا نہ ہونا حالت ثانیہ میں وجود فعل کے لیے مرجح ہے رہا یہ کہ قدرت دونوں حالتوں میں یکساں ہے، اس میں کوئی تغیر نہیں ہوا ہے لہذا قیام عرض بالعرض بھی لازم نہیں آئے گا۔

﴿ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فالحق انها مع الفعل والا فقبله واما امتناع بقاء الاعراض فمبنى على مقدمات صعبة البيان وهى ان بقاء الشئ امر محقق زائد عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض وانه يمتنع قيامهما معاً بالمحل﴾

ترجمہ: اور اسی وجہ سے بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ اگر استطاعت سے ایسی قدرت مراد ہو جو تمام شرائط تاثیر پر مشتمل ہو تو حق یہ ہے کہ وہ فعل کے ساتھ ہے ورنہ فعل سے پہلے ہے۔ رہا بقاء اعراض کا محال ہونا تو وہ ایسے مقدمات پر مبنی ہے جن کا ثابت کرنا دشوار ہے اور وہ مقدمات یہ ہیں کہ شئی کا بقاء امر محقق ہے جو اس سے زائد چیز ہے اور یہ کہ قیام عرض بالعرض محال ہے اور یہ کہ دو عرضوں کا ایک محل کے ساتھ قیام محال ہے۔

تشریح: اوپر صاحب کفایہ کی تردید کے شق ثانی کا جواب دیتے ہوئے کہا تھا کہ ہو سکتا ہے کہ حالت اولیٰ میں قدرت کے موثر ہونے کی کوئی شرط مفقود ہو اور حالت ثانیہ میں تمام شرائط تاثیر موجود ہوں جس کی بناء پر حالت اولیٰ میں فعل ممتنع ہو اور حالت ثانیہ میں فعل واجب ہو تو اس جواب سے قدرت کی دو قسمیں سمجھ میں آتی ہیں ایک وہ قدرت جو تمام شرائط تاثیر پر مشتمل ہوں اور دوسری وہ قدرت جو تمام شرائط تاثیر پر مشتمل نہ ہوں۔ اب شارح فرماتے ہیں کہ اسی تقسیم کی وجہ سے بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ اگر استطاعت سے وہ قدرت مراد ہو جو تمام شرائط تاثیر پر مشتمل ہے تو حق یہ ہے کہ وہ فعل کے ساتھ ہے ورنہ وہ فعل سے پہلے ہے۔ امام رازی کا بھی یہی مذہب ہے چنانچہ شرح مواقف میں امام رازی کا یہ قول موجود ہے کہ قدرت کا اطلاق کبھی اس قوت پر ہوتا ہے جس سے مختلف یعنی متضاد افعال صادر ہوتے ہیں یعنی جو قوت حیوانات کے اندر اعضاء کو حرکت دینے والے پٹھوں میں اللہ تعالیٰ نے چھپا رکھی ہے اس معنی میں قدرت فعل پر مقدم ہے بلکہ فعل کے ساتھ بھی ہے اور فعل کے بعد بھی ہے۔ اور کبھی قدرت کا اطلاق اس قوت پر ہوتا ہے جو تمام شرائط تاثیر

پر مشتمل ہوں اس معنی میں قدرت فعل کا مقارن ہے۔

آگے امام رازی فرماتے ہیں کہ ہو سکتا ہے شیخ اشعری نے قدرت سے یہ دوسرا معنی مراد لیا ہو یعنی وہ قوت جو شرائط تاثیر پر مشتمل ہوں اور معتزلہ نے پہلا معنی مراد لیا ہو یعنی وہ قوت جو شرائط پر مشتمل نہ ہو تو اس صورت میں دونوں مذہبوں کے درمیان تطبیق ہو جاتی ہے اور نزاع محض لفظی بن جاتا ہے۔

وانت امتناع بقاء الاعراض الخ اوپر بعض لوگوں کا مذہب نقل کیا تھا کہ اگر استطاعت سے ایسی قدرت مراد ہو جو تمام شرائط تاثیر پر مشتمل ہو تو وہ مع الفعل ہے اور اگر تمام شرائط تاثیر پر مشتمل نہیں ہیں تو فعل پر مقدم ہے۔ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب استطاعت فعل پر مقدم ہوگی تو وہ فعل کے پائے جانے کے وقت تک باقی تو رہ نہیں سکتی کیونکہ استطاعت عرض ہے اور عرض کا بقاء محال ہے لہذا فعل کا بغیر استطاعت کے واقع ہونا لازم آئے گا۔

شارح اسی اعتراض کو یہ کہہ کر دفع کر رہے ہیں کہ بقاء عرض کا محال ہونا ایسے مقدمات پر مبنی ہے جن کو ثابت کرنا مشکل ہے اس لئے کہ بقاء عرض کے محال ہونے کی دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ عرض کے باقی ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ بقاء جو خود عرض ہے عرض کے ساتھ قائم ہو لیکن صورت میں قیام عرض بالعرض لازم آنے کا جو محال ہے۔ یہ دلیل جن مقدمات پر مبنی ہے وہ تین ہیں۔ پہلا مقدمہ یہ ہے کہ شئی کا بقاء اس شئی سے زائد چیز ہے جب ہی بقاء عرض میں عرض ما قلم ہو اور بقاء قائم بنے گا۔ اور دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ قیام عرض بالعرض محال ہے جس کو مستلزم ہونے کی وجہ سے بقاء عرض بھی محال ہے اور تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ عرض اور اس کے بقاء دونوں کا محل واحد کے ساتھ قیام محال ہے۔ یہ تین مقدمات ہیں اور تینوں مخدوش ہیں۔ اول اس لئے کہ شئی کا بقاء اس شئی کا وجود زمان ثانی کے اعتبار سے ہے شئی کے وجود سے زائد چیز نہیں ہے دوسرا مقدمہ اس لئے مخدوش ہے کہ قیام کے معنی تحیز نہیں ہے کہ قیام عرض بالعرض سے ایک عرض کا دوسرے عرض کے تابع ہو کر تحیز ہونا لازم آئے حالانکہ وہ عرض خود تحیز نہیں کسی محل کا تابع اور محتاج ہے بلکہ قیام کے معنی اختصاص ناعت یعنی دو چیزوں کے درمیان ایسا خاص تعلق ہے جس کی بناء پر ایک کا نعت اور دوسرے کا منعوت بننا صحیح ہو اور اس معنی کے اعتبار سے قیام عرض بالعرض ممکن ہے جیسے شدت کا قیام سواد کیساتھ جس کی بناء پر سواد شدید کہنا صحیح ہے۔ اور تیسرا مقدمہ اس لئے مخدوش ہے کہ رکھنے والا کہہ سکتا ہے کہ جس طرح

جسم سریع الحرکت میں حرکت اور سرعت دونوں عرض اس جسم کیساتھ قائم ہیں اسی طرح عرض اور اس کا بقاء دونوں ایک ہی محل کے ساتھ قائم ہیں بقاء عرض کے ساتھ قائم نہیں کہ قیام عرض بالعرض لازم آئے۔

﴿ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان و تارك الصلوة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن الاستطاعة متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز وهو باطل اشار الى الجواب بقوله ويقع هذا الاسم يعني لفظ الاستطاعة على سلامة الاسباب والآلات والجوارح كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان قيل الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة الاسباب والآلات له والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال هو ذو سلامة الاسباب الا انه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول۔ فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز وان اريد بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل﴾۔

ترجمہ: اور جب ان لوگوں نے جو استطاعت کے قبل الفعل ہونے کے قائل ہیں یہ دلیل پیش کی کہ تکلیف فعل سے پہلے ہوتی ہے اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ کافر ایمان کا مکلف ہے اور تارک صلوۃ نماز کا مکلف ہے وقت شروع ہونے کے بعد سو اگر اس وقت میں استطاعت موجود نہ ہوگی تو عاجز کو مکلف بنانا لازم آئے گا اور عاجز کو مکلف بنانا باطل ہے تو ماتن نے اپنے اس قول سے جواب کی طرف اشارہ کیا کہ یہ لفظ یعنی لفظ استطاعت بولا جاتا ہے سبب اور آلات اور اعضاء ظاہری کی سلامتی پر جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد "ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا" میں ہے۔ پس اگر کہا جائے کہ استطاعت مکلف کی صفت ہے اور دونوں اسباب و آلات کی

سلامتی اس کی صفت نہیں ہے تو استطاعت کی تفسیر سلامت اسباب وآلات سے کرنا کیوں کر صحیح ہوگا؟ ہم کہیں گے کہ مراد اس کے اسباب وآلات کی سلامتی ہے اور مکلف جس طرح استطاعت کے ساتھ متصف ہوتا ہے سلامتی اسباب وآلات کے ساتھ بھی متصف ہوتا ہے کیونکہ کہا جاتا ہے "ھو ذو سلامۃ الاسباب" یعنی وہ صحیح وسالم اسباب والا ہے البتہ اس کے مرکب ہونے کی وجہ سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق نہیں ہوتا جو اس پر محمول ہو بر خلاف استطاعت کے (کہ اس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق ہے) اور تکلیف کا صحیح ہونا اسی استطاعت پر موقوف ہے جو اسباب وآلات کی سلامتی کا نام ہے نہ کہ استطاعت بالمعنی الاول پر تو اگر عاجز ہونے سے استطاعت بمعنی الاول کا نہ ہونا ہے تو ایسے عاجز کی تکلیف کا محال ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے اور اگر استطاعت بالمعنی الثانی کا نہ ہونا مراد ہے تو تکلیف عاجز کا لازم آنا ہم نہیں تسلیم کرتے اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ فعل سے پہلے اسباب وآلات کی سلامتی حاصل ہو جائے اگرچہ وہ حقیقی قدرت کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے حاصل نہ ہو۔

تشریح: ولما استدل سے لے کر متن آتی تک شارح کا مقصود تمہید باندھنا ہے متن آتی کے لئے اور ساتھ ساتھ ایک اعتراض کا بیان ہے جو کہ معتزلہ کی جانب سے اہل سنت پر لازم آتا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ اے اہل سنت آپ جب قدرت کو مقارن مانتے ہیں تو اس سے تکلیف مالا یطاق لازم آتا ہے جو کہ قرآنی اصول کے خلاف ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے لایکلف اللہ نفساً الا وسعہا۔ مثلاً کافر ایمان سے پہلے حالت کفر میں ایمان کا مکلف ہوتا ہے حالانکہ آپ کے قول کے مطابق ایمان سے پہلے اس کو ایمان کی قدرت حاصل نہیں۔ اسی طرح نماز کا وقت داخل ہوتے ہی بندہ نماز کا مکلف ہو جاتا ہے حالانکہ نماز کی ادائیگی سے پہلے اسے نماز کی قدرت حاصل نہیں۔ لہذا قدرت کے بغیر کافر کو ایمان کا مکلف بنانا اور نمازی کو قدرت کے بغیر نماز کا مکلف بنانا تکلیف مالا یطاق ہے۔

تو ماتن نے متن کے ذریعے اس اعتراض کا جواب دیا۔ فرمایا یقع ھذا الاسم جواب کا ماحصل یہ ہے کہ قدرت دو معنوں میں مستعمل ہے۔ (۱) قدرت حقیقی۔ یہ وہ ہے جو کہ انسان کو فعل کی ادائیگی کے وقت حاصل ہوتی ہے۔ (۲) قدرت مجازی: اس سے مراد آلات، اسباب اور اعضاء کی سلامتی ہے اور استطاعت

کی قسم ثانی مدار تکلیف ہے جو کہ فعل کی ادائیگی سے پہلے پہلے حاصل ہے۔ لہذا استطاعت کے اس دوسرے معنی کو لیتے ہوئے تکلیف عاجز بالکل لازم نہیں آتا۔ پھر انہوں نے اعتراض کیا کہ استطاعت کے اس معنی کے لئے شریعت میں کیا اصل ہے؟ تو شارح نے جواب دیا کہ وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيلًا۔ اس استطاعت سے مراد استطاعت مجازی ہے جس کی وجہ سے انسان پر فریضہ حج لازم ہو جاتا ہے۔ خلاصہ جواب یہ ہے کہ استطاعت بالمعنی الاول مقارن ہے جو کہ تکلیف کا مدار نہیں اور استطاعت بالمعنی الثانی جو کہ مدار تکلیف ہے وہ فعل پر مقدم ہے تاکہ تکلیف عاجز لازم نہ آئے۔

فان قيل الخ یہ جواب مذکورہ پر معتزلہ کی طرف سے اعتراض ہے کہ استطاعت کی تفسیر سلامتی آلات و اسباب سے اس لئے ٹھیک نہیں کہ استطاعت مکلف کی صفت ہے کہا جاتا ہے المكلف المستطيع۔ اور سلامتی آلات واسباب وہ تو مکلف کی صفت نہیں بلکہ اسباب و آلات کی صفت ہے۔ شارح نے جواب دیا کہ سلامتی آلات و اسباب بھی مکلف کی صفت ہے۔ کہا جاتا ہے رجل ذو سلامة آلات و اسباب لہذا استطاعت اور سلامتی اسباب دونوں مکلف کی صفت ہے البتہ فرق صرف اتنا ہے کہ استطاعت مفرد ہے جس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق ہوتا ہے اور سلامت الاسباب مرکب ہے تو اس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق نہیں ہوتا۔

وصحة التكليف تعتمد على هذا الخ مذکورہ تفصیل کے جواب اصل جواب کی طرف لوٹ کر کہتے ہیں کہ استطاعت بالمعنی الثانی مدار تکلیف ہے نہ بمعنی الاول اور آپ کے تکلیف العاجز کا الزام باطل ہے کیونکہ اگر قبل الفعل استطاعت حقیقی حاصل نہیں تو اس سے عجز لازم نہیں کیونکہ یہ مدار تکلیف نہیں اور نہ اس سے کوئی استحالہ لازم آتا ہے جب ہم استطاعت بمعنی الثانی لیتے ہیں تو تکلیف العاجز کا الزام ہم پر اس لئے لازم نہیں کہ ہم اس کے قائل ہیں کہ یہ فعل سے پہلے پہلے حاصل ہے۔ پہلی صورت میں لزوم مسلم مگر استحالہ نہیں اور دوسری صورت میں نہ لزوم ہے اور نہ استحالہ۔

﴿وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان لا اختلاف الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه

صرف القدرة الی الکفر وضیّع باختیارہ صرفھا الی الایمان فاستحق الذم والعقاب ولا یخفی ان فی ھذا الجواب تسلیما لکون القدرۃ قبل الفعل بان القدرۃ علی الایمان فی حال الکفر تکون قبل الایمان لا محالۃ فان اجیب بان القدرۃ وان صلحت للضدین لکنھا من حیث التعلق باحدھما لا تکون الا معہ حتی ان ما یلزم مقارنتھا للفعل ھی القدرۃ المتعلقۃ بالفعل وما یلزم مقارنتھا للترک ھی القدرۃ المتعلقۃ بہ اما نفس القدرۃ فقد تکون متقدمۃ متعلقۃ بالضدین قلنا ھذا مما لا یتصور فیہ نزاع اصلا بل ھو لغو من الکلام فلیتامل۔

ترجمہ: اور بعض دفعہ یہ جواب دیا جاتا ہے کہ قدرت ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہاں تک کہ جو قدرت کفر کی طرف متوجہ ہے وہی بعینہ ایمان کی طرف متوجہ کی جاسکتی ہے صرف تعلق کا اختلاف ہے اور تعلق کا اختلاف نفس قدرت کے مختلف ہونے کو واجب نہیں کرتا تو کافر بھی ایمان پر قادر ہے جس کا وہ مکلف ہے لیکن اس نے اپنی قدرت کو کفر کی جانب متوجہ کیا اپنے اختیار سے اس کو ایمان کی جانب متوجہ کرنا ترک کیا جس کی بناء پر وہ مذمت وعقاب کا مستحق ہوگیا اور یہ بات مخفی نہ رہنی چاہئے کہ اس جواب میں قدرت کے قبل الفعل ہونے کو تسلیم کرنا پایا جاتا ہے کیونکہ کفر کی حالت میں ایمان کی قدرت یقینا ایمان سے پہلے ہے۔ پس اگر جواب دیا جائے کہ قدرت اگرچہ ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے لیکن دونوں میں سے ایک سے تعلق کے لحاظ سے اس کے ساتھ ہی ہوگی یہی وجہ ہے کہ جس قدرت کو فعل کے مقارن ہونا لازم ہے وہ وہی قدرت ہے جو فعل سے متعلق ہے اور جس قدرت کا ترک فعل کے مقارن ہونا لازم ہے وہ وہی قدرت ہے جس کا تعلق ترک کے ساتھ قائم ہے۔ رہی مطلق قدرت تو وہ مقدم ہوتی ہے۔ ضدین سے تعلق رکھتی ہے ہم کہیں گے کہ یہ تو ایسی بات ہے جس میں کسی نزاع کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا بلکہ یہ لغو کلام ہے سو غور کرلینا چاہئے۔

تشریح: معتزلہ کی جانب سے اہل سنت پر جو اعتراض وارد تھا کہ اگر قدرت فعل کی ادائیگی سے پہلے حاصل نہ ہو تو اس سے تکلیف ما لایطاق لازم آئے گی۔ اس کا ایک جواب اگرچہ گذرچکا ہے بعض علماء نے اس اعتراض

سے ایک اور جواب دیا ہے جس کی نسبت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی طرف کی جاتی ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ قدرت ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے یعنی جس قدرت کے ذریعے اس کافر سے کفر صادر ہوتا ہے ٹھیک اسی قدرت کے ذریعے اس سے ایمان بھی صادر ہو سکتا ہے اور اسی قدرت میں جس طرح حصول کفر کی صلاحیت موجود ہے بالکل اسی طرح اس میں حصول ایمان کی صلاحیت موجود ہے بس فرق صرف تعلق کا ہے۔ اس کی مثال ہم یوں دے سکتے ہیں کہ سجدہ خواہ بت کے سامنے ہو یا مالک حقیقی کے سامنے دونوں کی حقیقت بس ایک ہے البتہ فرق تعلق کا ہے ایک ایمان کی نشانی ہے اور دوسرا کفر کی نشانی ہے لہذا ایمان سے پہلے پہلے حالت کفر میں کافر کو ایمان پر قدرت حاصل ہے لہذا تکلیف العاجز لازم نہیں آیا۔

ولا یخفی علیک الخ اس سے مقصود سابقہ جواب پر ایک اعتراض کرنا ہے وہ یہ کہ اس سے معتزلہ کے اعتراض کا جواب تو حاصل ہوا لیکن اس جواب کے ذریعے ایک دوسرا اعتراض لازم آیا کہ اس سے تو استطاعت قبل الفعل لازم آتا ہے اور یہی معتزلہ کا دعویٰ ہے۔

فان اجیب الخ کہ قدرت اگرچہ ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے مگر قدرت کی دو قسمیں ہیں ایک نفس قدرت اور دوسرا قدرت متعلقہ مع الفعل لہذا مدار تکلیف نفس قدرت ہے جو کہ قبل الفعل ہے اور قدرت خاصہ جس کے ساتھ فعل یا ترک قائم ہے وہ مقارن مع الفعل ہے لہذا نہ تکلیف العاجز لازم آیا اور نہ معتزلہ کے مذہب کے ساتھ اتفاق لازم آیا۔

قلنا هذا مما لا یتصور فیه الخ شارح اس توجیہ سے متفق نہیں ہے لہذا اس پر نقض وارد کر رہے ہیں اور اس پر بیزاری اور ناراضگی کا اظہار کر رہے ہیں۔ فرمایا کہ اس میں اہل حق اور معتزلہ کا آپس میں کوئی نزاع ہی نہیں بلکہ یہ ایک بدیہی بات ہے کہ قدرت متعلقہ بالفعل فعل کے ساتھ مقارن ہے اصل جھگڑا تو نفس قدرت میں ہے کہ وہ فعل کے ساتھ مقارن ہے یا فعل پر مقدم ہے۔ مزید فرمایا کہ یہ ایک طرح لغو اور بے کار کلام ہے اس کی مثال یوں سمجھے کہ کوئی کہے کہ جو قدرت فعل کے ساتھ مقارن ہے وہ مقارن ہے اور فلیتامل میں شارح نے یہ اشارہ کیا کہ یہ توجیہ اہل حق سے تصریح کے ساتھ ثابت ہی نہیں کہ نفس قدرت مقدم ہے اور قدرت متعلقہ مقارن ہے لہذا یہ کل محل تامل ہے۔

﴿ولا یکلف العبد بما لیس فی وسعه سواء کان ممتنعا فی نفسه کجمع الضدین

او ممكنا كخلق الجسم واما ما يمتنع بناء على ان الله تعالى علم خلافه او اراد خلافه كايمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدوراً للمكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والامر في قوله تعالى أنبئوني باسماء هؤلاء للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية ربنا ولا تُحمِّلنا ما لا طاقة لنا به ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق من العوارض اليهم وانما النزاع في الجواز فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلي وجوّزه الاشعري لانه لا يقبح من الله تعالى شيء ﴾۔

ترجمہ: اور بندہ ایسے فعل کا مکلف نہیں بنایا جاتا جو اس کے بس میں نہ ہو چاہے وہ فعل محال بالذات ہو جیسے ضدین کو جمع کرنا یا ممکن ہو جیسے جسم پیدا کرنا اور رہا وہ فعل جو اس بنا پر محال ہو کہ اللہ تعالیٰ کو اس کے خلاف کا علم ہے یا اس نے اس کے خلاف کا ارادہ کر رکھا ہے جیسے کافر کا ایمان اور عاصی کی طاعت تو اس کی تکلیف واقع ہونے کی کوئی نزاع نہیں کیونکہ وہ مکلف بندہ کا اپنی ذات کے اعتبار سے مقدور ہے پھر تکلیف مالا یطاق کا واقع نہ ہونا اللہ تعالیٰ کے ارشاد "لا یکلف اللّٰہ نفسا الا وسعها" کی وجہ سے متفق علیہ ہے اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد "انبئونی باسماء هؤلاء" میں امر تعجیز کے لئے ہے تکلیف کے لئے نہیں ہے اور حکایت کے طور پر اللہ تعالیٰ کے ارشاد "ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به" میں تحمیل سے تکلیف مراد نہیں بلکہ بندوں کو ان عوارض و مصائب کو پہنچانا مراد ہے جن کی طاقت نہیں رکھی جاتی اور نزاع صرف جواز اور امکان میں ہے چنانچہ معتزلہ نے قبح عقلی کی بنیاد پر اس کا انکار کیا اور اشعری نے جائز قرار دیا کیونکہ ان کے نزدیک اللہ کا کوئی فعل قبیح نہیں ہے۔

تشریح: اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو ان امور کا مکلف نہیں بناتے ہیں جو ہماری بس سے باہر ہوں۔ اس کی تحقیق سے پہلے ہم بطور تمہید بیان کرتے ہیں کہ مالا یطاق کی تین قسمیں ہیں۔ پہلی قسم وہ ہے جو کہ ممتنع بالذات ہے جیسا کہ ضدین کو جمع کرنا نقیضین کو اٹھانا وغیرہ قدیم کو حادث اور حادث کو قدیم بنانا وغیرہ۔

دوسری قسم وہ ہے جو فی نفسہ تو ممکن ہے مگر بندہ کے بس سے اس کا صدور باہر ہے جیسا کہ اجسام کی

تخلیق وغیرہ۔ تیسری قسم وہ ہے جو کہ فی نفسہ بھی ممکن اور بندہ سے اس کا وقوع بھی ممکن ہے جیسا کہ ابولہب، فرعون اور ابوجہل کا ایمان لانا۔ اس کا وقوع تو ممکن ہے مگر اللہ تعالیٰ کا علم وارادہ عدم ایمان کے ساتھ متعلق ہوا لہذا اب ان کا ایمان محال ہا ورنہ فی نفسہ یہ ممکن اور اس کی وقوع بھی ممکن ہے۔

ان اقسام ثلاثہ میں سے پہلی قسم نہ واقع ہے اور نہ انسان کو اس کا مکلف بنایا گیا ہے البتہ اس کے جواز اور عدم جواز میں علماء کا آپس میں اختلاف ہے۔ دوسری قسم بھی واقع نہیں۔ تیسری قسم وہ ہے جو کہ ممکن بھی ہے اور بندہ اس کا مکلف بھی بنایا گیا ہے اور یہ بندہ کے قدرت میں داخل ہے۔

ثم عدم التکلیف الخ اس سے مراد عدم وقوع التکلیف ہے کیونکہ مالا یطاق کی تکلیف واقع نہ ہونا متفق علیہ ہے تاہم اس کے جواز وعدم جواز میں اختلاف ہے معتزلہ نے اس کے جواز سے انکار کیا اور اشاعرہ جواز کے قائل ہیں۔

والامر فی قولہ تعالیٰ انبئونی الخ یہ ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صرف حضرت آدم علیہ السلام کو تمام اسماء کا علم عطا فرمایا تھا اور فرشتوں کو وہ علم نہیں دیا تھا اور بتلائے بغیر فرشتوں سے اُن کا مطالبہ کرنا تکلیف ما لا یطاق کے بغیر اور کیا ہے؟

جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ امر تکلیفی نہیں بلکہ امر تعجیزی ہے۔ تکلیف اور تعجیز کے درمیان فرق یہ ہے کہ امر تکلیفی میں آمر کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ مامور سے اس فعل کا صدور ہو اور امر تعجیزی میں مقصود یہ ہوتا ہے کہ مامور سے امر کی صدور نہ ہو سکے اور اس کا عجز لوگوں کے سامنے آجائے چونکہ فرشتوں نے آدم علیہ السلام کے مقابلے میں خود کو خلافت ارضی کا زیادہ مستحق سمجھا تھا لہذا اللہ تعالیٰ نے اُن کو امر تعجیزی دی۔

قولہ لا تُحَمِّلْنَا مالا طاقۃ لنا الخ یہ درحقیقت ایک اعتراض کا جواب ہے کہ اس آیت سے تکلیف مالا یطاق ثابت ہو رہا ہے صحابہ کو حکم ہوا کہ وہ وساوس کو روکیں جب اُن پر یہ بات شاق گزرگئی تو انہوں نے حضور ﷺ سے درخواست کی تو انہوں نے لا تحملنا مالا طاقۃ لنا والی دعا کی تلقین فرمائی تو اللہ تعالیٰ نے لا یکلف اللہ نفساً الا وسعھا نازل فرمائی اس سے تکلیف مالا یطاق کا وقوع ثابت ہو رہا ہے حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ اس کے عدم وقوع پر اتفاق ہے؟

جواب یہ ہے کہ یہاں تحمیل سے مراد تکلیف شرعی نہیں بلکہ اس سے مراد ان امور شاقہ کا آنا ہے جو کہ

اُن کی تحمل سے باہر ہوں مثلاً قحط، بیماری، دشمنوں کا غلبہ وغیرہ یعنی اس دعا سے مقصود ان عوارض اور پریشانیوں سے عافیت کا حصول ہے۔

﴿وقد يستدل بقوله تعالىٰ لا يكلف الله نفسا الا وسعها علىٰ نفي الجواز وتقريره انه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقاً لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالىٰ وهو محال وهذه نكتة في بيان استحالة كل ما يتعلق علم الله وارادته واختياره بعدم وقوعه وحلها انا لا نسلم ان كلّ ما يكون ممكنا في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذالك لو لم يعرض له الامتناع بالغير والا لجاز ان يكون لزوم المحال بناء علىٰ الامتناع بالغير الا ترى ان الله تعالىٰ لمّا اوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الىٰ ذاته وامّا بالنظر الىٰ امر زائد علىٰ نفسه فلا نسلم انه لا يستلزم المحال﴾۔

ترجمہ: اور بعض دفعہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد "لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا" سے تکلیف مالایطاق کے ناجائز ہونے پر استدلال کیا جاتا ہے جس کا بیان یہ ہے کہ اگر تکلیف مالایطاق جائز ہوتا تو اس کا وقوع ماننے سے محال نہ لازم آتا کیونکہ لزوم کا معنی ثابت کرنے کیلئے ضروری ہے کہ لازم کا محال ہونا ملزوم کے محال ہونے کو مقتضی ہو لیکن اگر واقع ہو تو کلام الٰہی کا کاذب ہونا لازم آتا ہے جو محال ہے اور یہ ہر اس چیز کا محال ہونا ثابت کرنے کے سلسلہ میں ایک نکتہ ہے جس کے عدم وقوع سے اللہ تعالیٰ کے علم وارادہ اور اختیار کا تعلق ہو اور اس کا حل یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ممکن بالذات کا وقوع فرض کرنے سے محال نہیں لازم آتا ہے ایسا تو صرف اس وقت ضروری ہے کہ جب اس کو ممتنع بالغیر ہونا عارض نہ ہو ورنہ ہو سکتا ہے کہ محال لازم آنا اس کے ممتنع بالغیر ہونے کی بناء پر ہو کیا تم دیکھتے نہیں کہ جب خدا تعالیٰ نے عالم کو اپنی قدرت واختیار سے موجود کیا تو اس کا عدم فی نفسہ ممکن ہے اس کے باوجود اسکا وقوع فرض کرنے سے معلول کا اپنی علت تامہ سے تخلف لازم آتا

ہے اور یہ محال ہے اور حاصل یہ ہے کہ ممکن کی ذات کو دیکھتے ہوئے اس کا وقوع فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا رہا اس کی ذات سے زائد امر کے اعتبار سے تو ہم نہیں مانتے کہ محال لازم نہیں آئے گا۔

تشریح: شارح بتا رہے ہیں کہ معتزلہ نے آیت مذکورہ سے استدلال کرتے ہوئے ثابت کیا ہے کہ تکلیف مالا یطاق جائز نہیں ان کے استدلال کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا لایکلف اللّٰہ نفسًا الا وسعھا تو باوجود اس کے اگر تکلیف مالا یطاق واقع ہوجائے تو اللہ کا کلام کاذب ہوگا اور یہ بالکل باطل ہے۔ قاعدہ یہ ہے کہ لازم کا استحالہ ملزوم کے استحالے کو مستلزم ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اگر لازم محال ہو اور ملزوم محال نہ ہو بلکہ جائز اور ممکن ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ملزوم لازم کے بغیر پایا گیا حالانکہ یہ لزوم کے منافی ہے۔ یہاں ایک لازم ہے جو کہ کذب کلام الٰہی ہے اور ایک ملزوم ہے جو کہ تکلیف کا جواز و امکان ہے۔ دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ ممکن کے وقوع سے محال لازم نہیں آتا اور یہاں محال لازم آرہا ہے یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ تکلیف مالا یطاق ناجائز ہے ورنہ اس کے وقوع سے محال لازم نہ آتا۔ شارح مزید فرمارہے ہیں کہ معتزلہ کی تقریر سے تو ہر اس فعل کا استحالہ ثابت کیا جاسکتا ہے جس کے عدم وقوع کے ساتھ علم الٰہی اور ارادہ الٰہی کا تعلق ہو مثلاً کہا جاسکتا ہے کہ ابوجہل یا ابولہب کے عدم ایمان سے علم الٰہی اور ارادہ الٰہی کا تعلق ہے اس کے باوجود اگر ابوجہل ایمان لائے تو یہ محال ہے کیونکہ ابوجہل یا ابولہب کے ایمان سے اللہ کے علم و ارادے کی مخالفت ہوگی۔ لازم محال تو ملزوم بھی محال چونکہ محال کا ایک بندہ مکلف نہیں لہذا ابوجہل اور ابولہب بھی ایمان کا مکلف نہیں حالانکہ ہم یہ بیان کرکے آرہے ہیں کہ یہ تکلیف مالا یطاق کا حکم ثابت ہے اور بندہ اس کا مکلف ہے۔

الا تری ان اللّٰہ الخ اس سے شارح بتانا چاہتے ہیں کہ ممکن کے وقوع سے بھی محال لازم آسکتا ہے جبکہ وہ ممکن بالذات اور ممتنع بالغیر ہو تو ممتنع بالغیر ہونے کی وجہ سے اس ممکن سے محال لازم آسکتا ہے اس کی مثال یوں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس عالم کو پیدا فرمایا اور ہر موجود ممکن ہوتا ہے لہذا یہ عالم بھی ممکن ہے اور اس عالم کا عدم بھی فی نفسہ ممکن ہے لیکن ایک وقت مقررہ تک اس کے وجود کے برقرار رہنے کے ساتھ علم الٰہی اور ارادہ الٰہی کا تعلق ہوگیا تو اس عالم کا عدم ممتنع بالغیر ہوگیا اور اس کے عدم کو ماننا محال ہے۔ وجہ یہ ہے کہ عالم

معلوم ہے اور علم تامہ اس کے لئے اللہ کا ارادہ اور اس کی قدرت ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ علم تامہ سے
معلوم کا تخلف جائز نہیں۔ لہذا یہاں پر ممکن فی نفسہ کے وقوع کو ماننے سے محال لازم آ رہا ہے لہذا اس سے
ہمارا دعویٰ ثابت ہوا کہ کسی چیز کے وقوع سے محال کا لازم آنا خود اس کے محال ہونے کو مستلزم نہیں لہذا آیت
کریمہ سے معتزلہ کا استدلال درست نہیں لازم محال ہے جو کہ کذب کلام الٰہی ہے اور ملزوم محال نہیں جو کہ
تکلیف کا جواز ہے۔

﴿وما يوجد من الألم في المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار في الزجاجة
عقيب كسر انسان قيد بذلك ليصلح محلا للخلاف في انه هل للعبد فيه صنع ام لا وما
اشبهه كالموت عقيب القتل كل ذلك مخلوق الله تعالىٰ لما مر من ان الخالق هو الله
تعالىٰ وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة والمعتزلة لما اسندوا بعض
الافعال الى غير الله قالوا ان كان الفعل صادرًا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق
المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد توجب
حركة المفتاح فالالم متولد من الضرب والانكسار من الكسر وليسا مخلوقين لله تعالىٰ
وعندنا الكل بخلق الله تعالىٰ لا صنع للعبد في تخليقه والاولىٰ ان لا يقيد بالتخليق لان ما
يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه اصلا اما التخليق فلاستحالته من العبد واما
الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة ولهذا لا يتمكن العبد من
عدم حصولها بخلاف الافعال الاختيارية﴾۔

ترجمہ: اور جو درد والم مضروب میں کسی انسان کے ضرب کے نتیجہ میں اور جو شکستگی شیشے
میں کسی انسان کے اس کو توڑنے کے نتیجہ میں پائی جاتی ہے۔ یہ قید اس وجہ سے لگائی تا کہ اس
اختلاف کا محل بن سکے کہ بندہ کو اس میں دخل ہے یا نہیں اور جو چیزیں اس کے مشابہ ہیں جیسے موت
کسی کے قتل کرنے کے نتیجہ میں یہ سب چیزیں اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں کیونکہ یہ بات گزر چکی ہے کہ
خالق صرف اللہ تعالیٰ ہے اور یہ کہ ساری ممکنات اللہ کی طرف منسوب ہیں اور معتزلہ نے جب بعض
افعال کی بندوں کی طرف نسبت کی تو انہوں نے کہا کہ اگر فعل اپنے فاعل سے اس کے کسی فعل کے

واسطہ کے بغیر صادر ہو تو یہ صدور بطریق مباشرت ہے ورنہ صدور بطریق تولید ہے اور تولید کا مطلب یہ ہے کہ کوئی فعل اپنے فاعل کے لئے کوئی اور فعل پیدا کرے جیسے ہاتھ کی حرکت کنجی میں حرکت پیدا کرتی ہے تو الم ضرب سے پیدا ہوتا ہے اور شکستگی توڑنے سے پیدا ہوتی ہے اور دونوں اللہ تعالیٰ کی مخلوق نہیں ہیں اور ہمارے نزدیک سب اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں کسی کی تخلیق میں بندہ کا کوئی دخل نہیں اور بہتر یہ تھا کہ تخلیق کے ساتھ مقید نہ کرتے کیونکہ جن افعال کو معتزلہ متولدات کہتے ہیں ان میں بندہ کا کوئی دخل نہیں۔ بہر حال تخلیق تو بندہ کی طرف سے اس کے محال ہونے کی وجہ سے اور رہا کسب تو ایسی چیز کا کسب محال ہونے کی وجہ سے جو محل قدرت کیساتھ قائم نہ ہو اور اسی لئے بندہ ان کے عدم حصول پر قادر نہیں برخلاف اپنے افعال اختیاریہ کے۔

تشریح: ماتن رحمہ اللہ نے یہاں پر انسان کے افعال اختیاریہ کی دو قسمیں بیان فرمائی۔

(۱) وہ افعال جو انسان سے براہ راست علی سبیل المباشرت صادر ہوتے ہیں۔

(۲) جو کسی فعل اختیاری کے واسطے سے انسان سے صادر ہوتے ہیں ان افعال کو افعال تولیدی کہتے ہیں مثلاً ضرب بندہ سے براہ راست صادر ہوا تو یہ قسم اول ہے اور اس کے ذریعے جو دوسرے انسان میں درد پیدا ہوا تو یہ قسم ثانی ہے۔ اس قسم ثانی کے بارے میں معتزلہ اور اہل سنت کا آپس میں اختلاف ہے۔ علماء اہل سنت کے نزدیک افعال تولیدی اللہ کی مخلوق ہیں جس طرح براہ راست صادر ہونے والے افعال اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں بلکہ اس میں انسان کی ضعف اور کمزوری اور بھی ثابت ہے کہ ان امور کا نہ انسان کاسب اور نہ خالق ہے جبکہ پہلی قسم کا کم از کم کاسب تو ہے اور اس دوسری قسم کا نہ کاسب اور نہ خالق ہے۔ ان امور کے لئے انسان کا خالق نہ ہونا تو واضح ہے لیکن کاسب اس لئے نہیں کہ یہ انسان کے ساتھ قائم نہیں بلکہ غیر کے ساتھ قائم ہیں اور جو چیز کسی اور کے ساتھ قائم ہو تو انسان اس کے لئے کیسے کاسب ہو سکتا ہے۔ ماتن نے متن کے اندر عقیب ضرب انسان اور کسر انسان کا قید لگا کر محل اختلاف کی طرف اشارہ کیا یعنی وہ درد جو کسی انسان کے عمل کا نتیجہ ہو اس میں اختلاف ہے معتزلہ کے نزدیک بندہ کا مخلوق اور ہمارے نزدیک اللہ کی مخلوق ہے اور جو عمل اللہ تعالیٰ کے فعل کا نتیجہ ہو تو وہ متفق علیہ طور پر اللہ کی مخلوق ہے۔

والاولیٰ ان لا یقید الخ یہ در حقیقت ایک بات کی طرف اشارہ ہے وہ یہ کہ فی تخلیقہ کی قید سے یہ شبہ

ہو سکتا ہے۔ انسان کو اس معنی کی تخلیق میں تو دخل نہیں اپنے کسب میں دخل ہے حالانکہ انسان جس طرح متولدات کا خالق نہیں اسی طرح کاسب بھی نہیں اس لئے شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تخلیق کی قید نہ لگانا زیادہ بہتر تھا۔ قولہ ولہذا ان لم یتمکن متولدات کے وجود میں بندہ کے کسب کو دخل نہیں ہے اسی بناء پر وہ ان کے عدم حصول پر قادر نہیں مثلاً کسی پر ضرب واقع کرے اور چاہے کہ شخص مضروب میں درد نہ پیدا ہونے دے تو ایسا نہیں کر سکتا برخلاف اپنے فعل اختیاری مثلاً ضرب کے کہ اس کے واقع نہ کرنے پر قادر ہے۔

﴿والمقتول میت باجلہ ای الوقت المقدر لموتہ لا کما زعم المعتزلۃ من ان اللہ تعالیٰ قد قطع علیہ الاجل لنا ان اللہ تعالیٰ قد حکم بآجال العباد علی ما علم من غیر تردد وبانہ اذا جاء اجلھم لا یستاخرون ساعۃ ولا یستقدمون واحتجت المعتزلۃ بالاحادیث الواردۃ فی ان بعض الطاعات یزید فی العمر وبانہ لو کان میتا باجلہ لما استحق القاتل ذما ولا عقابا ولا دیۃ ولا قصاصا اذ لیس موت المقتول بخلقہ ولا کسبہ والجواب عن الاول ان اللہ تعالیٰ کان یعلم انہ لو لم یفعل ھذہ الطاعۃ لکان عمرہ اربعین سنۃ لکنہ علم انہ یفعلھا ویکون عمرہ سبعین سنۃ فنسبت ھذہ الزیادۃ الی تلک الطاعۃ بناءً علی علم اللہ تعالیٰ انہ لولاھا لما کانت تلک الزیادۃ وعن الثانی ان وجوب العقاب والضمان علی القاتل تعبدی ولارتکابہ المنھی وکسبہ الفعل الذی یخلق اللہ تعالیٰ عقیبہ الموت بطریق جری العادۃ فان القتل فعل القاتل کسبا وان لم یکن خلقاً﴾۔

ترجمہ: اور مقتول کی موت اپنے اجل یعنی اپنی موت کے مقررہ وقت میں ہوتی ہے ایسا نہیں جیسا معتزلہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے اجل کو ختم کر دیا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے اجل کا فیصلہ فرمادیا ہے اور اس بات کا بھی کہ جب لوگوں کا اجل یعنی ان کی موت کا مقررہ وقت آجائے گا تو ایک گھڑی بھی دیر نہ کرسکیں گے اور اپنے اجل سے پہلے بھی نہیں مر سکتے اور معتزلہ نے ان احادیث سے استدلال کیا ہے جو اس بارہ میں وارد ہیں کہ بعض عبادتیں عمر میں زیادتی کردیتی ہیں اور اس بات سے کہ اگر وہ اپنے اجل پر مرتا تو قاتل مذمت کا مستحق نہ ہوتا نہ عتاب کا نہ دیت کا اور نہ قصاص کا کیونکہ مقتول کی موت نہ اس کے خلق کے سبب ہے اور نہ اس کے کسب کے

سبب اور پہلے استدلال کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جانتے تھے کہ اگر بندہ یہ عبادت نہ کرتا تو اس کی عمر چالیس سال ہوتی لیکن اسے معلوم تھا کہ وہ عبادت کرے گا اور اس کی عمر ستر سال ہوگی تو اس زیادتی کی نسبت اس عبادت کی طرف کردی گئی اللہ تعالیٰ کو یہ معلوم ہونے کی بناء پر کہ یہ عبادت نہ ہوتی تو یہ زیادتی نہ ہوتی اور دوسرے استدلال کا یہ جواب ہے کہ قاتل پر عقاب اور ضمان کا وجوب تعبدی ہے اس کے فعل منہی کا ارتکاب کرنے اور ایسے فعل کا اکتساب کرنے کی وجہ سے جس فعل کے بعد اللہ تعالیٰ اپنی عادت کے مطابق موت پیدا فرمادیتے ہیں کیونکہ قتل از روئے کسب کے قاتل کا فعل ہے اگرچہ خلق کے اعتبار سے نہیں ہے۔

تشریح: آج کے سبق میں ماتن اہل سنت والجماعت کے مذہب کا اثبات اور معتزلہ کی تردید کرنا چاہتے ہیں۔ اشاعرہ اور ماتریدیہ کا کہنا ہے کہ ہر انسان کی موت کے لئے قطعی طور پر ایک وقت مقرر ہے جس میں نہ کوئی تردد ہے اور نہ کسی شک وشبہ کی گنجائش ہے نہ اس میں تقدیم ممکن ہے اور نہ تاخیر۔

لا کما زعمت المعتزلة الخ کے الفاظ سے معتزلہ کی تردید ہوگی کہ مقتول اپنے وقت مقررہ پر نہیں مرا اس کی زندگی ابھی اور بھی باقی تھی لیکن قاتل نے اس کو اجل سے پہلے ختم کردیا۔

ہمارے لئے اپنے دعویٰ پر دو دلائل ہیں ایک عقلی اور دوسری نقلی۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر ایک شخص کے لئے ایک وقت مقرر کیا ہے جس میں کوئی شک نہیں اور یہ وقت انسان کی پیدائش سے پہلے مقرر کیا جاتا ہے۔ ملا علی قاری رحمہ اللہ نے مرقاۃ میں روایت نقل کی ہے کہ جب انسان نطفہ کی شکل میں ماں کی پیٹ میں ڈالا جاتا ہے تو فرشتے پوچھتے ہیں یا ربی مخلقة ام غیر مخلقة جواب ملتا ہے کہ مخلقة پھر پوچھتے ہیں شقی ام سعید جواب ملتا ہے سعید۔ پھر اللہ کے حکم سے فرشتے انسان کے لئے عمر، رزق، اجل اور مرنے کی جگہ لکھ دیتے ہیں انسان ابھی دنیا میں نہیں آیا ہوتا لیکن اس کے لئے یہ ساری چیزیں لکھی ہوئی ہیں۔

نقلی دلیل یہ ہے اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون۔

معتزلہ کے دلائل: پہلی دلیل یہ ہے کہ روایت میں ہے عن ثوبان رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ ﷺ لا یرد القضاء الا الدعاء ولا یزید فی العمر الا البر۔ رواہ الترمذی والحاکم۔

دوسری روایت ہے عن انس بن مالک رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ ﷺ من احب ان یبسط لہ فی رزقہ وینسأ لہ فی اثرہ فلیصل رحمہ رواہ البخاری ۔ کہ طاعات ونیکیاں انسان کی عمر اور رزق میں اضافہ کر دیتا ہے ۔

معتزلہ کے لئے دوسری دلیل جو کہ عقلی ہے وہ یہ ہے کہ قاتل بالاتفاق مجرم ہے اگر مقتول اپنے وقت مقررہ پر مر جاتا ہے تو پھر قاتل دنیا میں مذمت اور دیت کا مستحق کیوں اور آخرت میں عذاب الٰہی کا مستحق کیوں ہے جبکہ نہ اس میں قاتل کے لئے کسب ہے اور نہ خلقاً ۔

شارح نے معتزلہ کے دونوں دلائل کے جواب دیئے ۔ والجواب عن الاول اللہ تعالیٰ کو ازل سے یہ بات معلوم تھی کہ اگر فلاں بندہ عبادت نہ کرے تو ہم اس کی عمر چالیس سال مقرر کرتے اور اگر وہ عبادت اور طاعت میں زندگی گزارے گا تو ہم اس کے لئے پچاس سال کی زندگی دیں گے ۔ لہذا غور کرنے سے یہ بات سامنے آگئی کہ یہاں پر نہ کمی ہے اور نہ زیادتی ۔ زیادتی کا تحقق تو اس وقت ہوتا جب اس کی عمر چالیس سال مقرر کی جا چکی ہوتی پھر عبادت کی وجہ سے بڑھا کر پچاس سال کر دی جاتی یا اس کا بالعکس ہوتا اور حالانکہ بات ایسی نہیں بلکہ علم الٰہی میں یہ سب کچھ پہلے سے موجود ہیں ۔ جبکہ بعض علماء نے ایک اور جواب بھی دیا ہے کہ زیادتی سے مراد برکت ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے لئے چالیس سال میں اتنا برکت ڈالے گا کہ وہ اس میں اتنا کام کر سکے گا کہ لوگ پچاس اور ساٹھ سال میں بھی نہ کر سکیں گے ۔ ان کے دلیل عقلی سے جواب یہ ہے کہ مقتول اگرچہ وقت مقررہ پر مرا ہے لیکن قاتل اس لیے مجرم ہے کہ اس نے ایک ایسے کام کا ارتکاب کیا جس سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا ہے اور جس پر سخت وعید وارد ہے ومن یقتل مؤمناً متعمداً فجزاءہ جہنم خالداً فیھا وغضب اللہ علیہ ولعنہ واعدّ لہ عذاباً عظیماً ۔ یعنی قاتل کے لئے سزا ایک امر تعبدی کے طور پر ہے کہ اس نے امر الٰہی کی مخالفت کی ہے ۔

﴿والموت قائم بالمیت مخلوق اللہ تعالیٰ لاصنع للعبد فیہ لا تخلیقاً ولا اکتساباً ومبنی ھذا علیٰ ان الموت وجودی بدلیل قولہ تعالیٰ خلق الموت والحیوٰۃ والاکثرون علیٰ انہ عدمی ومعنی خلق الموت قدرہ﴾۔

ترجمہ: اور موت میت کے ساتھ قائم ہے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے بندہ کا اس میں کوئی دخل نہیں

نہ خلق کے اعتبار سے اور نہ کسب کے اعتبار سے اور اس کی بنیاد اس بات پر ہے کہ موت وجودی صفت ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد خلق الموت والحیٰوۃ کے دلیل ہونے کی وجہ سے اور اکثر کا مذہب یہ ہے کہ وہ عدمی ہے اور خلق الموت کے معنی قدر الموت ہے۔

تشریح: یہاں سے ماتن کا مقصود ایک ایسی بات کی طرف اشارہ کرنا ہے جو کہ تفصیل سے پہلے گزر چکی ہے کہ انسان کے وہ افعال جو کہ انسان سے براہ راست صادر ہوتے ہیں اُن کا خالق بھی اللہ اور انسان کے افعال تولیدی کا خالق بھی اللہ ہی ہے۔ لہذا اپنا عقیدہ واضح کر کے معتزلہ کی تردید مقصود ہے۔ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ مقتول کی موت جو کہ مقتول کے ساتھ قائم ہے یہ اللہ کی مخلوق ہے جبکہ معتزلہ کے نزدیک مقتول کی موت قاتل کی تخلیق ہے۔ اس تحقیق کے بعد ایک اہم بحث کی طرف اشارہ کیا جا رہا ہے۔

ومبنیٰ ھٰذا الخ مقصودی بحث سے پہلے دو باتیں بطور تمہید کے پیش کی جاتی ہیں۔ پہلی بات یہ ہے کہ خلق موجودات کا ہوتا ہے اور جو چیز معدوم ہو اس کو مخلوق سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ موت کے وجودی و عدمی ہونے میں اختلاف ہے بعض حضرات نے اس کو وجودی قرار دیا ہے اور اس کی تعریف یوں کی ہے الموت کیفیۃ وجودیۃ یخلقھا اللّٰہ فی الحیّ۔

جن لوگوں نے اس کو عدمی قرار دیا ہے اُن کے نزدیک تعریف یہ ہے عدم الحیوۃ عما اتصف بھا۔

اب مقصود کی طرف آجایئے۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ موت ایک عرض ہے جو کہ میت کے ساتھ قائم ہے بندہ نہ موت کا خالق اور نہ کاسب ہے لہذا موت کا قیام میت کے ساتھ اس وقت ممکن ہے جبکہ اس کو وجودی قرار دیا جائے اور اسی وقت اس کو مخلوق سے تعبیر کیا جا سکتا ہے ورنہ عدم کے ساتھ خلق کا تعلق نہیں ہوتا۔ شارح یہی بات فرمانا چاہتے ہیں کہ موت کو مخلوق اور قائم بالمیت اس وقت کہہ سکتے ہیں جبکہ اس کو وجودی مانا جائے اور یہ بات قرآن کریم سے ثابت ہے خلق الموت والحیوٰۃ جبکہ اکثر متکلمین موت کو عدمی قرار دیتے ہیں اور ان حضرات کے نزدیک آیت کے اندر خلق کے معنی قدّر کے ہیں۔ اب آیت کے معنی یہ ہیں کہ موت اور حیات کو مقدر فرما دیا جبکہ تقدیر کا تعلق موجود اور معدوم دونوں کے ساتھ ہے۔

﴿والاجل واحد لا كما زعم الكعبي ان للمقتول اجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا وهو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين واجالاً اخترامية بحسب الآفات والامراض﴾۔

ترجمہ: اور اجل ایک ہی ہے ایسا نہیں جیسا کہ کعبی نے کہا کہ مقتول کے واسطے دو اجل ہیں ایک قتل اور دوسرے موت اور یہ کہ اگر وہ قتل نہ کیا جاتا تو وہ اپنے اس اجل تک زندہ رہتا جو کہ موت ہے اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ فلاسفہ نے کہا کہ جاندار کیلئے ایک اجل طبعی ہے اور وہ اس کے فطری رطوبت کے تحلیل ہو جانے اور فطری حرارت کے بجھ جانے کے سبب اس کی موت کا وقت ہے اور ایک آفت و امراض کے سبب ہنگامی اجل ہے۔

تشریح: یہ گزشتہ متن کا تتمہ ہے۔ والمقتول ميت باجله والاجل واحد۔

جمہور معتزلہ اور اہل سنت کا اتفاق ہے کہ موت کا ایک مقررہ وقت ہے اہل سنت کے نزدیک اس اجل سے تقدیم اور تاخیر دونوں ممکن نہیں جبکہ معتزلہ کے نزدیک اس اجل میں تقدیم جائز ہے۔ معتزلہ میں سے ابوالقاسم بلخی(۱) کا خیال یہ ہے کہ اجل دو ہیں ایک قتل اور ایک موت۔ ان کے نزدیک قتل بندہ کا فعل اور موت اللہ کا فعل ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر مقتول کو قتل نہ کیا جاتا تو وہ وقت مقررہ تک زندہ رہتا جبکہ فلاسفہ کا خیال یہ ہے کہ تمام حیوانات کے اندر دو طرح کے اجل ہیں ایک اجل طبعی اور دوسرا اجل اخترامی۔ اُن کے نزدیک اجل طبعی سے مراد یہ ہے کہ انسان کی فطری رطوبت اور فطری حرارت زائل ہو جاتا ہے اُن کے نزدیک اس کے تقریبا ۱۲۰ سال مقرر ہیں۔ اجل اخترامی یہ ہے کہ اچانک کوئی آفت یا بیماری آ کر سلسلہ حیات کو منقطع کر دے۔

---

(۱) یہ کبار معتزلہ میں شمار کیا جاتا ہے۔ کعبی کے نام سے بھی مشہور ہے۔ بلخ کے رہنے والے تھے اس لئے بلخی کے نام سے بھی مشہور ہے۔

﴿والحرام رزق لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالىٰ الى الحيوان فيأكله وذالك قد يكون حلالاً وقد يكون حراماً وهذا اولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالىٰ مع انه معتبر فى مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك وتارة بما لايمنع من الانتفاع به وذالك لايكون الاحلالا لكن يلزم على الاول ان لايكون ما تاكله الدواب رزقا وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالىٰ اصلاً ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالىٰ معتبرة فى معنى الرزق وانه لارازق الا الله وحده وان العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام وما يكون مستنداً الى الله تعالىٰ لايكون قبيحًا ومرتكبه لايستحق الذم والعقاب والجواب انّ ذالك لسوء مباشرة اسبابه باختياره﴾۔

ترجمہ: اور حرام رزق ہے اس لئے کہ رزق اس چیز کا نام ہے جو اللہ تعالیٰ جاندار کو پہنچائیں تو وہ اس کو کھائے اور وہ چیز کبھی حلال ہوتی ہے اور کبھی حرام ہوتی ہے اور یہ تفسیر رزق کی اس تفسیر سے زیادہ بہتر ہے کہ رزق وہ چیز ہے جس کو جاندار اپنی غذا بنائیں کیونکہ یہ تفسیر اللہ تعالیٰ کی طرف سے اضافت سے خالی ہے باوجود یہ کہ وہ رزق کے مفہوم میں معتبر ہے اور معتزلہ کے نزدیک حرام رزق نہیں ہے کیونکہ کبھی رزق سے ایسا مملوک مراد لیتے ہیں جس کو مالک کھائے اور کبھی ایسی چیز مراد لیتے ہیں جس سے نفع اٹھانا ممنوع نہ ہو اور ایسی چیز کبھی حلال ہوتی ہے اور کبھی حرام ہوتی ہے لیکن پہلے معنی میں یہ لازم آتا ہے کہ چوپائے جو چیز کھاتے ہیں وہ رزق نہ ہو اور دونوں معنی پر یہ لازم آتا ہے کہ جس نے عمر بھر کھایا اس کو اللہ تعالیٰ نے رزق ہی نہیں دیا اور اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ رزق کے معنی میں اللہ تعالیٰ کی طرف اضافت معتبر ہے اور یہ کہ رازق صرف اللہ ہے اور یہ کہ بندہ حرام کھانے کی بناء پر مذمت اور عقاب کا مستحق ہے اور جو چیز اللہ کی طرف منسوب ہو وہ قبیح نہیں ہو سکتی اور اس کا مرتکب مذمت اور عقاب کا مستحق نہ ہوگا۔ جواب یہ ہے کہ یہ اپنے اختیار سے اس کے اسباب کو غلط استعمال کرنے کی وجہ سے ہے۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ یہاں پر ایک اہم مسئلہ کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں وہ یہ ہے کہ یہ متفق علیہ بات ہے کہ حلال رزق ہے لیکن کیا حرام رزق ہے یا نہ تو اس میں ہمارا اور معتزلہ کا آپس میں اختلاف ہے۔ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ حلال کی طرح حرام بھی رزق ہے جبکہ معتزلہ کے نزدیک صرف حلال رزق ہے حرام نہیں۔ شارح نے اشاعرہ کی طرف سے رزق کی دو تعریفیں نقل کی ہیں۔

پہلی تعریف: اسم لما یسوقہ اللہ تعالیٰ الی الحیوان فیاکلہ۔ رزق اس چیز کا نام ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے حیوان کے کھانے کے لئے مہیا کر رکھا ہے۔ اس تعریف پر غور کرنے سے معلوم ہو رہا ہے کہ اس کا اطلاق حلال اور حرام دونوں پر ہو سکتا ہے۔

دوسری تعریف: ما ینتفع بہ الانسان رزق وہ ہے جس سے حیوان غذا حاصل کرے۔

اس پر غور کرنے سے واضح ہے کہ رزق کا اطلاق حلال اور حرام دونوں پر صادق ہے تاہم دونوں تعریفوں کی آپس میں تقابلی جائزہ لیتے ہوئے شارح نے فرمایا کہ پہلی تعریف زیادہ بہتر ہے اور بہتری کی وجہ یہ ہے کہ اس میں وضاحت کے ساتھ رزق کی نسبت اللہ کی طرف ہوئی ہے جب کہ رزق کی تعریف میں یہ اضافت معتبر ہے لہذا پہلی تعریف اولی ہے۔

وعند المعتزلۃ الخ معتزلہ کی طرف سے بھی رزق کی دو تعریفیں منقول ہیں۔

پہلی تعریف: مملوک یاکلہ المالک۔

اس تعریف میں مملوک المجہول ملکاً کے معنی پر ہے اور جاعل اللہ کی ذات ہے کیونکہ مفہوم رزق میں اللہ کی طرف نسبت معتزلہ کے نزدیک بھی معتبر ہے لہذا معنی یہ ہوں گے کہ رزق وہ چیز ہے جس کا اللہ تعالیٰ کسی کو مالک بنائیں۔ اس تعریف سے معلوم ہو رہا ہے کہ رزق وہ چیز ہوگی جس سے انتفاع کی شرعاً اجازت ہو اور حرام سے انتفاع کی شرعاً اجازت نہیں لہذا حرام رزق نہیں ہو سکتا۔

دوسری تعریف: مالا یمنع الانتفاع بہ یعنی رزق وہ چیز ہے جس کے انتفاع سے شریعت نہ روکے اور چونکہ حرام سے شریعت نے انتفاع ممنوع قرار دیا ہے لہذا اس دوسری تعریف کی رو سے بھی حرام رزق نہیں ہوگا۔

لیکن یرد علی الاول الخ یہاں سے شارح کا مقصود معتزلہ کی ذکر کردہ پہلی تعریف پر اعتراض ہے کہ چوپائے کسی چیز کے مالک نہیں ہوتے لہذا رزق کی پہلی تعریف کی رو سے یہ کہنا پڑے گا کہ چوپائے جس چیز کو کھاتے ہیں وہ رزق نہیں اور یہ بات انتہائی باطل اس لئے ہے کہ ارشاد ربانی ہے وما من دابۃ فی الارض الا علی اللہ رزقھا۔

وعلی الوجھین الخ یہاں سے شارح کا مقصود معتزلہ کی دونوں تعریفوں پر اعتراض کرنا ہے کہ جو شخص زندگی بھر حرام کھاتا رہے اس کو اللہ تعالیٰ نے رزق ہی نہیں دیا کیونکہ حلال اُسے ملا نہیں اور حرام کو تم رزق مانتے نہیں لہذا یہ بندہ اللہ کا مرزوق ہی نہیں اور یہ نصوص قطعیہ کے سراسر خلاف ہے۔ ارشاد ربانی ہے ومامن دابۃ فی الارض الا علی اللہ رزقھا۔

ومبنی ھذا الاختلاف الخ یہاں سے مصنف رحمہ اللہ حرام کے رزق ہونے اور نہ ہونے کے مسئلے کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اس مسئلے کے درمیان اختلاف کی بنیاد تین مقدمات پر ہے۔ پہلا مقدمہ یہ ہے کہ رزق کی اضافت اللہ کی جانب ہوتی ہے۔ دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ حرام کھانے والا مستحق عذاب ہے۔ ان دو مقدموں میں معتزلہ اور ہمارے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔ تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ جس چیز کی نسبت اللہ کی طرف ہو وہ قبیح نہیں ہو سکتی اور اس کا مرتکب دنیا میں مذمت اور آخرت میں عذاب کا مستحق نہیں ہوگا۔ اس آخری مقدمے میں ہمارا معتزلہ کے ساتھ اختلاف ہے شارح نے جواب دیا۔

والجواب ان ذلک لسوء الخ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ مرتکب حرام اس بنیاد پر مستحق ذم وعقاب ہے کہ اس نے حصول رزق کے جائز اور مشروع اسباب کو چھوڑ کر ناجائز اور ممنوع اسباب اختیار کئے۔ اللہ تعالیٰ نے جو کچھ کیا وہ خلق ہے اور خلق ہر چیز کا حسن ہی ہے البتہ بندہ نے جو کچھ کیا وہ کسب ہے اور کسب حسن کا حسن اور قبیح کا قبیح ہے۔ شارح کی عبارت سے بظاہر چار مقدمات معلوم ہو رہے ہیں پہلا مقدمہ الاضافت دوسرا وانہ لا رازق الا اللہ تیسرا مقدمہ وان العبد اور چوتھا مقدمہ ومایکون مستقبحا لیکن یہ درحقیقت تین مقدمات ہیں اور ان چار میں سے دوسرا پہلے مقدمے کی تفسیر ہے بلکہ یہ ایک قسم کی عطف تفسیری ہے۔

﴿وکل یستوفی رزق نفسہ حلالا کان او حراما لحصول الغذاء بھما جمیعا

ولا یتصور ان لا یاکل انسان رزقہ او یاکل غیرہ رزقہ لان ما قدرہ اللہ تعالیٰ غذاء

شخص يجب ان ياكله ويمتنع ان ياكل غيره واما بمعنى الملك فلا يمتنع ﴾۔

ترجمہ: اور ہر شخص اپنا رزق پورا پورا لے کر رہے گا چاہے حلال ہو یا حرام ہو (یہ عموم) دونوں سے تغذی حاصل ہونے (اور جس سے تغذی حاصل ہو دوسری تعریف کی رو سے اس کے رزق ہونے) کی وجہ سے ہے اور یہ ممکن نہیں کہ کوئی انسان اپنا رزق نہ کھائے۔ یا اس کے رزق کو کوئی دوسرا کھالے اس لئے کہ جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے کسی شخص کی غذا ہونا مقدر فرمایا ہے اس کا اسے کھانا واجب اور ضروری ہے اور دوسرے شخص کا اس کو کھانا محال ہے۔ بہر حال (اگر رزق) بمعنی ملک ہو (جیسا کہ معتزلہ کی تعریف میں ہے تو ایک شخص کے رزق کو دوسرے شخص کا کھالینا) محال نہ ہوگا۔

تشریح: یہ عبارت درحقیقت ایک حدیث پاک کی تشریح ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا الا ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاجملوا في الطلب وتوكلوا عليه۔ کوئی بندہ اس وقت تک دنیا سے نہیں جا سکتا جب تک کہ وہ رزق مقررہ ختم نہ کرے لہٰذا تم طلب رزق میں اعتدال اور توکل سے کام لیا کرو۔ یا آپ یہ متن ایک اعتراض کا جواب بھی لے سکتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ سائل پوچھتا ہے کہ کیا یہ ممکن ہے کہ کوئی دنیا سے رخصت ہو اور وہ مقررہ رزق میں سے کچھ چھوڑ دے تو ماتن نے جواب دیا کہ نہیں جس کی تقدیر میں جتنا رزق ہے وہ اسے ضرور کھا کر رہے گا چاہے حلال ہو یا حرام۔ اگر کوئی کہے کہ حرام کو رزق کیوں کہا گیا تو شارح نے جواب دیا لحصول التغذي به کیونکہ جس طرح حلال سے غذا کا حصول ممکن ہے ٹھیک اسی طرح حرام سے بھی ممکن ہے۔ شارح نے معتزلہ پر ایک قسم کی اعتراض کی ہے کہ آپ نے رزق کی تعریف مملوک یا کل المالک سے کی ہے یہ صحیح نہیں۔

واما بمعنى الملك فلا يمتنع معتزلہ کی یہ تعریف اس لئے صحیح معلوم نہیں ہوتی ہے کہ ایک چیز جس کی ملکیت ہوتی ہے وہ نہیں کھاتا بلکہ دوسرا شخص کھاتا ہے کبھی دوست کبھی رشتہ دار وغیرہ تاہم معتزلہ کی جانب سے یہ جواب ممکن ہے کہ جب مالک کے بجائے دوسرے شخص نے کھالیا تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ وہ چیز مالک کا رزق نہیں تھا بلکہ کسی اور کا رزق تھا مصنفؒ یاکله المالك میں یہ آخری قید صفت مقیدہ ہے جو کہ معتزلہ شرط ہے۔

﴿والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لانه

الخالق وحدہ وفی التقیید بالمشیئة اشارة الی ان لیس المراد بالهدایة بیان طریق الحق لانه عام فی حق الکل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسمیته ضالا اذ لا معنی لتعلیق ذلك بمشیئته تعالی نعم قد تضاف الهدایة الی النبی صلی اللّٰه علیه وسلم مجازاً بطریق التسبب کما یسند الی القرآن وقد یسند الاضلال الی الشیطان مجازاً کما یسند الی الاصنام ثم المذکور فی کلام المشائخ ان الهدایة عندنا خلق الاهتداء ومثل هداہ اللّٰه فلم یهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الی الاهتداء وعند المعتزلة بیان طریق الصواب وهو باطل لقوله تعالی انك لا تهدی من احببت ولقوله علیه السلام اللهم اهد قومی مع انه بین الطریق ودعاهم الی الاهتداء والمشهور ان الهدایة عند المعتزلة الدلالة الموصلة الی المطلوب وعندنا الدلالة علی طریق یوصل الی المطلوب سواء حصل الوصول او لم یحصل ﴾۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ جس کو چاہتا ہے گمراہ کر دیتا ہے جس کو چاہتا ہے راہ راست پر لگا دیتا ہے اضلال خلق ضلالت اور ہدایت خلق ہدایت کے معنی میں ہے اس لئے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہے اور مشیت کی قید لگانے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ہدایت سے طریق حق کا بیان کرنا مراد نہیں ہے اس لئے کہ وہ تو سب کے حق میں عام ہے اور نہ ہی اضلال سے بندہ کو ضال پانا یا اس کے ضال نام رکھنا مراد ہے کیونکہ اس کو اللہ کی مشیت پر معلق کرنا بے معنی بات ہے ہاں کبھی ہدایت کی نسبت نبی صلے اللہ علیہ وسلم کی طرف سبب ہونے کی وجہ سے مجازاً کر دی جاتی ہے جس طرح قرآن کی طرف نسبت کر دی جاتی ہے اور کبھی ضلال کی نسبت شیطان کی طرف کی جاتی ہے جس طرح اصنام کی طرف کی جاتی ہے پھر مشائخ کے کلام میں مذکور یہ ہے کہ ہمارے نزدیک ہدایت کے معنی خلق اہتداء کے ہیں اور هداه اللّٰه فلم یهتد جیسی مثالوں میں مجازاً دلالت اور دعوت الی الاہتداء مراد ہے اور معتزلہ کے نزدیک ہدایت راہ صواب کا بیان کرنا ہے اور یہ باطل ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد "انك لا تهدی من احببت" کی وجہ سے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "اللهم اهد قومی" کی وجہ سے باوجود یہ کہ آپ راہ حق بیان کر چکے تھے اور انہیں راہ راست پر چلنے کی دعوت دے چکے تھے اور مشہور یہ ہے

کہ ہدایت معتزلہ کے نزدیک ایسی دلالت ہے جو مطلوب تک پہنچانے والی ہو اور ہمارے نزدیک راستہ دکھا دینا ہے جو مقصود تک پہونچا دے چاہے پہونچنا متحقق ہو یا متحقق نہ ہو۔

تشریح: یہ متن درحقیقت ایک اعتراض مقدرہ کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے تمام افعال کا خالق ہے منجملہ افعال کے ایک ہدایت اور گمراہی بھی ہے تو کیا ان کا خالق بھی اللہ تعالیٰ ہے؟ تو مصنف نے جواب دیا کہ وہی خالق ہدایت اور وہی خالق ضلالت ہے۔ یہاں پر معتزلہ اور اشاعرہ کا آپس میں اختلاف ہے۔ اشاعرہ کے نزدیک ہدایت کے معنی خلق طاعت اور خلق اهتداء کے ہیں اور اضلال کے معنی خلق ضلالت اور خلق معصیت کے ہیں جبکہ معتزلہ کا کہنا ہے کہ اگر طاعت اور معصیت کا خالق اللہ تعالیٰ ہوتا تو بندہ مستحق ثواب اور عقاب نہ ہوتا۔ لہذا انہوں نے انسان کو اپنے افعال اختیاریہ کا خالق مانا ہے اس مقام پر انہوں نے تاویل یہ کی کہ ہدایت کے معنی حق راستہ بیان کرنے کے ہیں اور اضلال کے معنی بندہ کو گمراہ پانا اور اس کا گمراہ نام رکھنا ہے۔

وفی التقیید بالمشیة الخ یہ درحقیقت شارح معتزلہ کے لئے ہوئے معنی کی تردید کرنا چاہتے ہیں کہ اگر یہی مطلب ہے ہدایت سے تو پھر من یشاء کی قید کا کیا فائدہ کیونکہ حق راستہ کا بیان کرنا تو سب کے لئے عام ہے لہذا من یشاء کی قید معتزلہ کی تردید کی جاتی ہے۔

ثم قد تضاف الخ یہ معتزلہ کی طرف سے اشاعرہ پر ایک اعتراض ہے کہ اگر ہدایت کے معنی خلق اهتداء کے ہیں تو پھر ہدایت کی نسبت قرآن اور نبی کی طرف کیسے کی جا سکتی ہے جبکہ قرآن کریم میں ہدایت کی نسبت قرآن کی طرف کی گئی ہے۔ ان ھذا القرآن یھدی للتی ھی اقوم اسی طرح نبی علیہ السلام کی طرف بھی کی گئی ہے انک لتھدی الی صراط مستقیم۔

اسی طرح اگر اضلال کے معنی خلق ضلالت کے ہیں تو پھر اس کی نسبت اصنام کی طرف اور شیطان کی طرف کیسے کی گئی ہے جبکہ خالق ہدایت اور خالق ضلالت صرف اللہ ہی ہے تو جواب یہ ہے کہ چونکہ رسول اور قرآن خلق اهتداء کے سبب ہیں اس لئے ان کی طرف مجازاً اسناد کی گئی ہے جبکہ مجاز کے چوبیس علاقوں میں سے ایک علاقہ سبب ہے ٹھیک اسی طرح شیطان اور بت خلق ضلالت کے اسباب ہیں تو ان کی طرف مجازاً نسبت کی گئی ہے۔

ثم المذکور فی کلام المشائخ الخ

اشاعرہ کے مشائخؒ نے ہدایت کے یہی معنی لئے ہیں تو اس پر معتزلہ کی طرف سے اعتراض ہے کہ اگر ہدایت کے معنی خلق اہتداء کے ہیں تو یہ نہیں ہونا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ خلق اہتداء کرکے اور اہتداء کا وجود نہ ہو جیسا کہ عرب میں مشہور ہے **هداه الله فلم يهتد**

اللہ تعالیٰ نے اُسے ہدایت دی مگر اُسے اہتداء حاصل نہ ہوا لہذا ہدایت کے یہی معنی صحیح معلوم نہیں ہو رہے ہیں جب یہ معنی نہیں تو پھر اس کے معنی راہ حق کے بیان کرنے کے ہی متعین ہو گئے۔ شارح نے جواب دیا۔

مجاز عن الدلالة والدعوة الخ

کہ اس قسم کی مثالوں میں مجاز مرسل کے طور پر دعوت الی الاھتداء ہی مراد ہوگا مجاز مرسل میں ایک صورت یہ ہے کہ مسبب بول کر سبب مراد لی جائے تو دعوت الی الاھتداء سبب ہے اور ہدایت مسبب ہے تو مسبب بول کر سبب مراد لیا گیا ہے۔

وعند المعتزلة بيان طريق الصواب الخ

معتزلہ کے نزدیک ہدایت کے معنی راہ حق کا بیان کرنا اس لئے ٹھیک نہیں کہ یہ کام تو حضور ﷺ کا فرض منصبی ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے حضور ﷺ سے نفی فرمائی **انك لا تهدي من احببت الخ** اور حضور ﷺ کی یہ دعا کہ **اللهم اهد قومي فانهم لا يعقلون** یہ تحصیل حاصل ہوگا کیونکہ راہ حق کے بیان کا کام تو پہلے سے حاصل ہو۔ خلاصہ کلام یہ کہ یہ معنی لینا مناسب ہے ابھی تک جتنا بحث کیا گیا تو یہ وہ ہے جو کہ علم کلام کی کتابوں میں بیان کیا گیا ہے۔

اس کے علاوہ معتزلہ اور اہل سنت دونوں کا ایک قول اور ہے جو کہ دونوں کے ہاں معروف ہے معتزلہ کے نزدیک ہدایت سے مراد ایسی دلالت ہے جو بالفعل موصل الی المطلوب ہو اور ہمارے نزدیک ہدایت سے مراد اراءۃ الطریق ہے چاہے اس سے وصول الی المطلوب حاصل ہو یا نہ **اما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى** کے اندر یہی معنی لیا جاتا ہے۔

﴿وما هو الأصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى وإلا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ولما كان له امتنان على العباد واستحقاق شكر في الهداية وإفاضة أنواع الخيرات لكونها أداءً للواجب ولما كان امتنانه على النبي صلى الله عليه وسلم فوق امتنانه على أبي جهل لعنه الله تعالى إذ فعل بكل منهما غاية مقدوره من الأصلح له ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط في الخصب والرخاء معنى لأن ما لم يفعل في حق واحد فهو مفسدة له يجب على الله تركها ولما بقي في قدرة الله تعالى بالنسبة إلى مصالح العباد شيء إذ قد أتى بالواجب﴾ ۔

ترجمہ: اور جو بندہ کے حق میں اصلح اور انفع ہے وہ اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں ورنہ کافر کو جو آخرت میں اور فقیر کو جو دنیا میں ہمیشہ کے عذاب ہے پیدا نہ فرماتا اور ہدایت دینے اور قسم قسم کی بھلائیاں عطا فرمانے کی وجہ سے اس کو بندوں کے شکر کا استحقاق اور بندوں پر احسان جتلانے کا حق نہ ہوتا کیونکہ یہ کام واجب کی ادائیگی ہیں اور ابوجہل ملعون پر احسان جتلانے سے زیادہ نبی ﷺ پر احسان جتانے کا حق نہ ہوتا کیونکہ ہر ایک کے ساتھ اپنے مقدور بھر وہی برتاؤ کیا جو اس کے حق میں اصلح تھا اور گناہوں سے حفاظت نیک کاموں کی توفیق اور مصیبت کے ازالہ اور سرسبزی اور خوشحالی کی زیادتی کا (اللہ تعالیٰ سے) سوال کرنے کا کوئی معنی نہ ہوتا اس لئے کہ جو کام کسی کے حق میں نہیں کیا وہ اس کے حق میں مفسدہ اور مضرت ہے جس کا ترک کرنا اللہ پر واجب ہے اور مصالح عباد کی نسبت سے اللہ تعالیٰ کی قدرت میں کوئی چیز باقی نہ ہوتی کیونکہ وہ واجب ادا کر چکا ہے۔

تشریح: معتزلہ کے نزدیک اصلح یعنی وہ شئ بندہ کے حق میں جو انفع ہو خواہ صرف دنیا کے لحاظ سے جیسا کہ بعض معتزلہ کا مذہب ہے یا دین و دنیا دونوں کے لحاظ سے جیسا کہ دوسرے معتزلہ کا مذہب ہے اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔

معتزلہ کا کہنا ہے کہ جو چیز بندہ کے حق میں اصلح اور انفع ہے وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اللہ تعالیٰ کو اس کے اصلح ہونے کا علم ہوگا یا علم نہ ہوگا اگر علم ہے تو علم کے ہوتے ہوئے اس کا نہ دینا بخل ہوگا اور اگر علم نہیں ہے تو باری تعالیٰ کا جاہل ہونا لازم آئے گا اور یہ دونوں باتیں جناب باری میں محال ہیں۔ لہذا اصلح للعباد اللہ

تعالیٰ پر واجب ہے اس کے برخلاف اہل سنت والجماعت اللہ تعالیٰ پر کسی چیز کے واجب ہونے کا انکار کرتے ہیں ماتریدیہ کے یہاں جو وجوب کا قول ملتا ہے تو اس سے وجوب من اللہ مراد ہے نہ کہ وجوب علی اللہ جس کے معتزلہ قائل ہیں۔

معتزلہ کی تردید میں شارح نے پانچ دلیلیں ذکر فرمائی ہیں پہلی دلیل یہ کہ اگر اصلح للعبد اللہ پر واجب ہوتا تو فقیر کافر جو دنیا کے اندر فقر کے عذاب میں مبتلا ہے اور آخرت میں جہنم کے عذاب میں مبتلا ہوگا پیدا نہ فرماتا کیونکہ اس کے حق میں عدم ہی اصلح ہے لیکن اللہ نے ان دونوں کو پیدا کیا معلوم ہوا کہ اصلح للعبد اللہ پر واجب نہیں۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد واجب ہوتا تو اسے بندہ کو ہدایت دینے اور طرح طرح کی بھلائیاں اور اس کے نفع کی چیزیں دینے کی وجہ سے شکر کا اور بندہ پر احسان جتلانے کا حق نہ ہوتا کیونکہ واجب کی ادائیگی سے نہ شکر کا استحقاق ہوتا ہے نہ کسی پر احسان جتلانے کا حق ہوتا ہے جس طرح کسی کی امانت اس کے مالک کو واپس کر دینے یا کسی کا اپنے اوپر واجب قرض ادا کر دینے سے شکر یا احسان جتلانے کا حق نہیں ہوتا حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بندوں پر احسان جتلاتے ہوئے فرمایا ہے "بل اللّٰہ یمنّ علیکم ان ھداکم للایمان" اسی طرح اللہ تعالیٰ کا شکر اس کے انعام کی بناء پر بالاجماع واجب ہے۔ معلوم ہوا کہ اصلح للعبد اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں ہے۔

تیسری دلیل یہ کہ اگر اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد واجب ہوتا تو اللہ تعالیٰ ابوجہل کے مقابلہ میں نبی اکرم ﷺ پر احسان نہ جتلاتے کیونکہ یہ تو ہو نہیں سکتا کہ دونوں میں سے کسی کے حق میں ایک بات اصلح واقع رہی ہو لیکن اللہ نے نہ کیا ہو ورنہ اللہ کا تارک واجب ہونا لازم آئے گا اس لئے یہ ماننا پڑے گا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے مقدور بھر دونوں میں سے ہر ایک کو وہ چیز عطا فرمائی جو اس کے حق میں اصلح رائج تھی پھر تو دونوں برابر ہوئے اور جب دونوں برابر ہوئے تو ابوجہل(۱) کے مقابلہ میں نبی اکرم ﷺ پر زیادہ احسان نہیں جتلانا چاہئے حالانکہ نبی اکرم ﷺ پر زیادہ احسان جتلایا ہے معلوم ہوا کہ "اصلح للعبد" اللہ پر واجب نہیں۔

---

(۱) مکہ کرمہ کا مشہور کافر ہے۔ اس کا نام عمرو بن ہشام ہے۔ حضور ﷺ کے انتہائی سخت دشمن تھے۔ جنگ بدر میں کفار کی طرف سے پیش پیش تھے۔ اسی جنگ میں مسلمانوں کے ہاتھوں مارے گئے۔

چوتھی دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد واجب ہوتا تو گناہوں سے حفاظت نیکی کی توفیق مصائب کے ازالہ اور زیادتی رزق وغیرہ کا اللہ تعالیٰ سے سوال کرنا بے معنی ہوگا کیونکہ جب ایک چیز اللہ تعالیٰ نے کسی کو نہیں دی تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ وہ چیز اس کے حق میں اصلح نہیں تھی ورنہ اللہ تعالیٰ واجب کی ادائیگی فرماتے اور وہ چیز ضرور عطا فرماتے لیکن جب نہیں عطا فرمائی تو معلوم ہوا کہ وہ چیز اس کے حق میں اصلح نہیں بلکہ مفسدہ اور مضرت تھی جس کا ترک کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب تھا ایسی صورت میں اس چیز کی دعا کرنا بے معنی ہوگا حالانکہ تمام انبیاء علیہم السلام اور اولیاء کا مذکورہ چیزوں کی دعا پر اجماع ہے اور احادیث میں بھی مذکورہ چیزوں کی دعائیں موجود ہیں معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد واجب نہیں ہے۔

پانچویں دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد واجب ہو تو اللہ تعالیٰ کی قدرت کا متناہی ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ یہ ہو نہیں سکتا کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کے اندر کوئی ایسی چیز ہو جو بندہ کے حق میں اصلح ہو مگر بندہ کو نہ دیا ہو ورنہ اللہ کا تارک واجب ہونا لازم آئے گا اور یہ تمہارے نزدیک بھی باطل ہے سو جب اللہ تعالیٰ کی قدرت میں کوئی بھی اصلح للعبد باقی نہ رہے گا تو اللہ تعالیٰ کی قدرت کا متناہی ہونا لازم آیا اور اللہ تعالیٰ کی قدرت کا متناہی ہونا باطل ہے لہذا اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد کا واجب ہونا بھی باطل ہے۔

﴿ولعمری ان مفاسد هذا الاصل اعنی وجوب الاصلح بل اکثر اصول المعتزلة اظهر من ان یخفیٰ واکثر من ان یحصیٰ وذالك لقصور نظرهم فی المعارف الالٰهیة ورسوخ قیاس الغائب علی الشاهد فی طباعهم وغایة تشبثهم فی ذالك ان ترك الاصلح یکون بخلا وسفها وجوابه ان منع ما یکون حق المانع وقد ثبت بالادلة القطعیة کرمه وحکمته وعلمه بالعواقب یکون محض عدل وحکمة ثم لیت شعری ما معنی وجوب الشیء علی الله تعالیٰ اذ لیس معناه استحقاق تارکه الذم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحیث لا یتمکن من الترك بناء علیٰ استلزامه محالا من سفه او جهل او عبث او بخل او نحو ذالك لانه رفض لقاعدة الاختیار ومیل الی الفلسفة الظاهرة العوار﴾۔

ترجمہ: اور میری زندگی کی قسم اس اصل یعنی وجوب اصلح بلکہ معتزلہ کے اکثر اصول کے مفاسد

بہت واضح اور بے شمار ہیں اور یہ خدائی معارض میں ان کی کوتاہ نظری اور ان کی طبیعتوں میں عالم شاہد پر خدا کی غائب ذات کو قیاس کرنا راسخ ہونے کی وجہ سے ہے اور اس مسئلہ میں ان کا آخری مستدل یہ ہے کہ ترک اصلح بخل اور جہل ہے اور اس کا جواب یہ ہے کہ کسی چیز کا نہ دینا جو نہ دینے والے کا حق ہو۔ دراں حالیکہ دلائل قطعیہ سے اسکا کریم ہونا حکیم ہونا اور عواقب سے باخبر ہونا ثابت ہے محض عدل اور حکمت ہے پھر کاش کہ میں جان لیتا کہ اللہ پر کسی واجب ہونے کا کیا معنی ہے کیونکہ اس کا معنی تارک کا مستحق ذم و عتاب ہونا تو ہو نہیں سکتا اور یہ ظاہر ہے اور نہ ہی اس سے اس کے صدور کا اس طرح لازم ہونا ہو سکتا ہے کہ عدول مثلاً سفاہت یا جہالت یا عبث یا بخل وغیرہ کو مستلزم ہونے کی بناء پر وہ ترک پر قادر نہ ہو اس لئے کہ یہ اختیار کے قاعدہ کو ترک کرنا اور اس فلسفہ کی طرف مائل ہونا ہے جس کا فاسد ہونا ظاہر ہے۔

تشریح: لَعَمْرِی الخ لام اور عین کے فتحہ اور میم کے سکون کے ساتھ ہے عمر خواہ عین کے فتحہ کے ساتھ ہو یا ضمہ کے ساتھ دونوں کے معنی زندگی کے ہیں البتہ قسم کے موقع پر صرف عین کے فتحہ کے ساتھ ہی مستعمل ہے پھر عمری مبتداء ہے اور خبر محذوف ہے تقدیر عبارت ہے "لعمری مقسم به" میری زندگی کی قسم ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد کے واجب ہونے کا مسئلہ ہی نہیں بلکہ معتزلہ کے اکثر اصول کے مفاسد بے شمار ہیں اور معتزلہ سے یہ غلطیاں اس بناء پر ہوتی ہیں کہ انہیں اللہ کی ذات اور صفات کی صحیح معرفت حاصل نہیں اور ان کی طبیعتوں اور ذہنوں میں اللہ کی غائب ذات کو عالم شاہد پر قیاس کرنا راسخ ہے چنانچہ جب انہوں نے دیکھا کہ غلام کے حق میں جو چیز اصلح ہو آقا کا اسے وہ چیز نہ دینا عقلاً قبیح ہے تو کہا کہ اللہ تعالیٰ کا بھی اصلح للعبد نہ دینا قبیح ہے۔ اس لئے اصلح للعبد اللہ تعالیٰ پر واجب ہے معتزلہ کی آخری دلیل یہ ہے کہ اصلح للعبد کو ترک کرنا اگر یہ جاننے کے باوجود ہے کہ فلاں چیز بندہ کے حق میں اصلح ہے تو یہ بخل ہے اور اگر نہ جاننے کی وجہ سے ہے تو جہل ہے اور اللہ تعالیٰ بخل اور جہل دونوں سے پاک ہے اس بناء پر اللہ تعالیٰ اصلح للعبد کا تارک نہیں ہو سکتا اور اس پر اصلح للعبد واجب ہوگا۔ شارح نے اس کا جواب یہ دیا کہ جب دلائل قطعیہ سے اللہ کا کریم ہونا اور حکیم ہونا اور تمام کاموں کے انجام سے واقف ہونا ثابت ہے تو اس کا ایسی چیز کا روکنا جو بندہ کا حق نہیں بلکہ اس کا حق ہے محض عدل اور حکمت پر مبنی ہوگا۔

لیت شعری: لیت شعری شعر بفتح الشین بمعنی علم ہے اور لیت کی خبر محذوف ہے تقدیر عبارت ہے لیت علمی حاصل یعنی کاش کہ مجھے بھی معلوم ہو جاتا کہ آخر اللہ پر کسی چیز کے واجب ہونے کا کیا معنی ہے۔ استفہام انکاری ہے یعنی اللہ تعالیٰ پر کسی چیز کے واجب ہونے کا کوئی معنی نہیں اس لئے کہ یہاں وجوب کا یہ معنی تو ہو نہیں سکتا کہ اس کا تارک مستحق ذم و عتاب ہو اور یہ ظاہر ہے کیونکہ یہ معنی وجوب شرعی کا ہے اور وجوب شرعی تکلیف کی فرع ہے اور اللہ تعالیٰ احکام کے مکلف نہیں اور اللہ پر کسی چیز کے وجوب کا یہ معنی بھی نہیں ہو سکتا ہے کہ اس چیز کا اللہ تعالیٰ سے صادر ہونا اس طرح سے لازم ہو کہ اس کے ترک پر قادر ہی نہ رہے کیونکہ اس صورت میں لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ فاعل مختار نہ ہو بلکہ فاعل موجب یعنی فاعل بے اختیار ہو اور قاعدہ اختیار یعنی اللہ تعالیٰ کے فاعل مختار ہونے کو جو اہل حق کا مذہب ہے ترک کرنا ہے اور اس فلسفہ کی طرف مائل ہونا ہے جس کا غلط ہونا ظاہر ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا فاعل موجب ہونا فلاسفہ کا مذہب ہے۔

﴿وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين﴾ خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذب ﴿وتنعيم اهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله تعالى ويريده﴾ وهذا اولى مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء على ان النصوص الواردة فيه اكثر وعلى ان عامة اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر ﴿وسؤال منكر ونكير﴾ وهما ملكان يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال السيد ابو الشجاع ان للصبيان سؤالاً وكذا للانبياء عليهم السلام عند البعض ﴿ثابت﴾ كل من هذه الامور ﴿بالدلائل السمعية﴾ لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوًا وعشيًا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقال الله تعالى اُغرقوا فأُدخلوا نارًا وقال النبي صلى الله عليه وسلم استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقال الله تعالى يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربي الله وديني الاسلام ونبيي محمد صلى الله عليه وسلم وقال عليه السلام اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما

للمنكر وللآخر النكير الى آخر الحديث وقال عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وبالجملة الاحاديث في هذا المعنى وفي كثير من احوال الآخرة متواترة المعنى وان لم يبلغ آحادها حد التواتر۔

ترجمہ: اور کافروں اور بعض گنہگار مومنین کو قبر میں عذاب ہوتا (عذاب قبر کو) بعض (گنہگار مومنین) کے ساتھ اس لئے خاص کیا ہے کہ بعض گنہگار مومنین کو اللہ تعالیٰ عذاب نہیں دینا چاہے گا تو انہیں (قبر میں) عذاب نہ ہوگا۔ اور قبر میں اہل طاعت کو وہ نعمتیں دیا جو کہ جسے اللہ تعالیٰ جانتے ہیں اور جو اللہ تعالیٰ دینا چاہیں گے اور یہ (یعنی اہل طاعت کا ذکر) باوجود اس کے جو (نظم کلام کی) تمام کتابوں میں ہے یعنی صرف عذاب قبر کے بیان پر اسی بناء پر اکتفاء کرنے سے اولیٰ ہے کہ اس بارے میں وارد نصوص زیادہ ہیں اور اس بناء پر کہ زیادہ تر اہل قبر کافر اور فاسق ہیں لہذا تعذیب ذکر کئے جانے کے زیادہ لائق ہیں اور منکر و نکیر کا سوال کرنا اور یہ دو فرشتے ہیں جو قبر میں آکر اس کے رب اس کے دین اور اس کے نبی ﷺ کے بارے میں پوچھتے ہیں۔ سید ابو شجاع نے کہا کہ بچوں سے بھی سوال ہوتا ہے اسی طرح بعض کے نزدیک انبیاء علیہم السلام سے بھی (یہ ساری چیزیں) دلائل سمعیہ سے ثابت ہیں کیونکہ یہ سب باتیں (فی نفسہ) ممکن ہیں۔ مخبر صادق نے ان کی خبر دی ہے جیسا کہ نصوص ناطق ہیں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ وہ (آل فرعون) آگ کے سامنے صبح و شام پیش کئے جاتے ہیں اور قیامت کے روز فرشتوں کو حکم ہوگا کہ آل فرعون کو سخت عذاب میں ڈالو اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ وہ غرق کر دیئے گئے اور فوراً آگ میں ڈال دیئے گئے اور نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ پیشاب سے بچو کیونکہ زیادہ تر عذاب قبر اسی کی وجہ سے ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ مومنین کو قول ثابت پر جمائے رکھے گا۔ یہ آیت عذاب قبر کے سلسلہ میں نازل ہوئی ہے جب بندہ سے پوچھا جائے گا کہ تیرا رب کون ہے اور تیرا دین کیا ہے اور تیرا نبی کون ہے تو بندہ کہے گا کہ میرا رب اللہ تعالیٰ اور میرا دین اسلام اور میرے نبی حضرت محمد ﷺ ہیں اور نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جب میت کو دفن کر دیا جاتا ہے تو اس کے پاس دو فرشتے آتے ہیں جو سیاہ اور نیلی آنکھ والے ہوتے ہیں ان میں سے ایک کو منکر اور دوسرے کو نکیر کہا جاتا ہے الی آخر الحدیث۔ اور

آپ ﷺ نے فرمایا کہ قبر جنت کی پھلواریوں میں سے ایک پھلواری ہے یا جہنم کے گڑھوں میں سے ایک گڑھا ہے۔ بہر حال اس مضمون کے بارے میں اور آخرت کے بہت سے احوال کے بارے میں روایت معنی کے اعتبار سے متواتر ہیں اگرچہ ان کی جزئیات خبر واحد ہے۔

تشریح: اس بحث کی ضرورت اس طرح پڑی کہ معتزلہ اور روافض نے عذاب قبر سے انکار کیا تو ان کے اس باطل نظریے کی زہریلے اثرات عام مسلمانوں پر پڑنے کا خطرہ اسی وقت کے علماء کو محسوس ہوا۔ پس انہوں نے اس مسئلے پر سیر حاصل بحث کر کے مسلمانوں کی رہنمائی فرمائی تو گویا اس عبارت سے مقصود اپنے عقیدے کا بیان اور ساتھ ساتھ معتزلہ کی تردید ہے۔

انسان چار قسم کی زندگی سے گزرتا ہے ماں کے پیٹ سے هو الذي اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئاً۔ (۲) دنیا ہے۔ (۳) موت سے لے کر قیامت تک۔ اس زندگی کو عالم برزخ بھی کہتے ہیں۔ (۴) حشر سے لے کر ابد الآباد تک۔ پہلی اور دوسری قسم کی زندگی میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں لہذا اس کو زیر بحث لانے کی ضرورت ہی نہ پڑی جبکہ تیسری اور چوتھی قسم کی زندگی میں بعض لوگوں کا اختلاف ہے اسی لئے اس پر بحث کی ضرورت پڑی۔ لہذا تیسری قسم کی زندگی جو کہ عالم برزخ ہے۔ اس کے بارے میں فرمایا کہ یہ زندگی تنعیم اور تعذیب کے تمام احوال کے ساتھ حق اور سچ ہے۔

اگلا بحث یہ ہے کہ عالم برزخ کی زندگی میں تنعیم اور تعذیب روح پر ہوتا ہے یا بدن اور روح دونوں پر؟ اس سلسلے میں علماء کرام کے تین آراء ہیں کہ عذاب قبر کا تعلق صرف بدن انسانی کے ساتھ ہے دوسری رائے یہ ہے کہ عذاب قبر کا تعلق صرف روح انسان کے ساتھ ہے لیکن علماء اہل سنت کا صحیح عقیدہ یہ ہے کہ تنعیم اور تعذیب دونوں کا تعلق روح اور بدن دونوں کے ساتھ ہے۔

وعذاب القبر الخ میں اضافت ظرفی ہے یعنی عذاب في القبر۔ یا عبارت محذوف مضاف ہے وعذاب اهل القبر للكافرين میں الف لام استغراقی ہے۔ لہذا عذاب قبر تمام کفار کے لئے ہے ان میں کسی کا بھی استثناء نہیں ہے۔ ببعض العصاة یہ ایک اعتراض کا جواب ہے وہ یہ ہے کہ متن میں اختصار ہوا کیونکہ ہے لہذا عبارت یوں ہونا چاہئے تھا وعذاب القبر للكافرين ولعصاة المؤمنين۔ لہذا بعض کا لفظ کس لئے لائے؟ تو جواب یہ ہے کہ بعض مؤمن جو کہ گناہگار ہیں توبہ و استغفار کے ساتھ اللہ تعالیٰ ان کو معاف

فرماتے ہیں کہ جس طرح بعض گنہگار مسلمان مردوں کو عذاب دیا جائے گا اسی طرح بعض گناہگار عورتوں کو بھی عذاب قبر دیا جانے کا یقینی ہے۔ صرف مردوں کا تذکرہ تغلیبا کیا گیا۔ بعض اعمال ایسے ہیں جو کہ عذاب قبر کا ذریعہ بن جاتے ہیں ان میں پیشاب سے نہ بچنا اور چغلخوری کو خاص دخل ہے جبکہ بعض اعمال عذاب قبر سے حفاظت کا ذریعہ ہیں جن میں سورۃ تبارک الذی اور سورۃ الم سجدہ کی تلاوت شامل ہے۔

قبر یا برزخ کے عذاب پر دلیل قرآن کی آیات میں سے یہ آیت ہے جو آل فرعون کے بارے میں ہے "النار یعرضون علیها غدوا وعشیا ویوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب" وجہ استدلال یہ ہے کہ یوم تقوم الساعۃ کا عطف غدوا وعشیا پر ہو رہا ہے اور عطف مغایرت بین المعطوف والمعطوف علیہ کا مقتضی ہے۔ اس بنا پر غدوا اور عشیا سے روز قیامت سے پہلے کے صبح و شام مراد ہوں گے اور آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ قیامت سے پہلے یعنی عالم برزخ میں صبح و شام آل فرعون کو عذاب دیا جاتا ہے اور قیامت کے دن (فرشتوں کو حکم ہوگا کہ) آل فرعون کو سخت عذاب میں ڈالو۔

اسی طرح ارشاد خداوندی ہے "اغرقوا فادخلوا نارا" وجہ استدلال یہ ہے کہ کلام عرب میں فاء تعقیب بلا مہلت کے لیے آتا ہے جو کہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ معطوف کا وجود معطوف علیہ کے فوراً بعد ہے تو اب معنی ہوں گے کہ وہ لوگ (قوم نوح) غرق کیے جانے کے فوراً بعد عذاب میں مبتلا کر دیئے گئے۔ اور ظاہر ہے کہ غرق کیے جانے کے بعد وہ ابھی عالم برزخ میں ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ برزخ میں عذاب ہوتا ہے اسی طرح حدیث استنزهوا عن البول۔ الی آخر الحدیث میں عذاب قبر کی صراحت ہے نیز حدیث پاک "القبر روضة من ریاض الجنة او حفرة من حفر النار" میں عذاب قبر اور نعیم قبر دونوں کی خبر موجود ہے کیونکہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ قبر کسی کے حق میں جنت کی پھلواری ہے کہ اس کو جنت کی نعمتیں وہاں مل رہی ہیں اور کسی کے حق میں جہنم کا گڑھا ہے کہ وہاں اس کے عذاب کا سامان موجود ہے۔

اسی طرح شہداء کے بارے میں ارشاد خداوندی ہے "بل احیاء عند ربهم یرزقون" نعیم قبر کی دلیل ہے اور متعدد احادیث میں سوال نکیرین کی صراحت موجود ہے۔ سوال نکیرین پر ایک شبہ یہ ہوتا ہے کہ دو فرشتے ایک ہی وقت میں تمام مردوں سے مختلف مقامات میں کیسے سوال کر سکتے ہیں اس شبہ کا جواب یہ ہے

کہ ایسا ممکن ہے کہ دو فرشتے ایک ہی وقت میں ایک جہت سے تمام مردوں سے سوال کریں اور ہر مردہ اپنے کو مخاطب سمجھ کر جواب دے پھر یہ فرشتے اپنے خداداد قوت تمیزی کے ذریعہ ہر مردہ کا جواب الگ الگ جان لیں۔

وعذاب القبر الخ یعنی وہ عذاب جو موت کے بعد حشر سے پہلے ہوگا خواہ میت کو قبر میں دفنا یا جائے یا نہ دفنایا جائے لیکن چونکہ عام طور پر بالخصوص ادیان سماویہ والوں کے یہاں میت کو قبر میں دفنایا جاتا ہے اس بناء پر عذاب کی اضافت قبر کی طرف کر دی گئی۔

وھذا اولی الخ یعنی صرف عذاب قبر پر اکتفاء کرنے کے مقابلہ میں عذاب قبر اور نعیم قبر دونوں کو ماتن کا ذکر کرنا اولی ہے اور وجہ اولویت یہ ہے کہ شریعت کا مزاج ترغیب اور ترہیب دونوں کو ساتھ ساتھ لے کر چلنے کا ہے یا اس بناء پر اولی ہے کہ نعیم قبر انبیاء علیہ السلام اور صالحین کے لئے ہے لہذا اس کا ترک کرنا مناسب نہیں۔

وھما ملکان الخ بعض نے کہا کہ متعین طور پر دو ہی فرشتے سوال کے لئے مامور ہیں اور بعض نے کہا کہ ہو سکتا ہے سوال کرنے والے فرشتے بہت سے ہوں جن میں بعض کا نام منکر اور بعض کا نام نکیر ہو ہر میت کے پاس ان میں سے دو فرشتے سوال کے لئے بھیجے جاتے ہوں جس طرح ہر شخص کے کاتب اعمال فرشتے دو ہیں۔

قال السید ابو الشجاع الخ صحیح یہ ہے کہ اطفال مومنین پر نہ عذاب قبر ہے اور نہ ان سے نکیرین کا سوال ہوگا اسی طرح صحیح یہ ہے انبیاء علیہ السلام سے نکیرین کا سوال نہ ہوگا کیونکہ جب امت کے بعض صلحاء سے از روئے حدیث سوال نکیرین نہ ہوگا تو نبی سے بدرجہ اولی نہ ہوگا۔(۱)

ثم وردت فی عذاب القبر الخ عذاب قبر سے ذکر الجزء وارادۃ الکل کے طور پر احوال قبر مراد ہیں۔

یقال یاسحمما للمنکر الخ منکر ضم المیم وفتح الکاف اسم مفعول ہے نکیر بروزن فعیل اسم مفعول ہی کے معنی میں

---

(۱) علماء احناف کے مشہور عالم سید ابو الشجاع فرماتے ہیں کہ بچوں سے بھی سوال ہوگا۔ علامہ قرطبی فرماتے ہیں کہ جب بچوں سے سوال ہوگا تو ان کو عقل کامل دی جائے گی جبکہ جمہور کے نزدیک بچوں سے سوال نہیں ہوگا۔ وہ غیر مکلف ہیں۔ علامہ سیوطی، ابن حجر عسقلانی اور علامہ نسفی رحمہ اللہ نے اسی کو ترجیح دی ہے۔

ہے تو دونوں کے معنی اجنبی اور غیر معروف کے ہوئے جو تمیز یہ ہے کہ ان کی پیدائش اور عادت
انسانوں اور جانوروں میں کسی کے مشابہ نہ ہونے کے سبب وہ پہچانے نہ جا سکیں گے۔ علماء شافعیہ میں سے
ابن یونس کا کہنا ہے کہ منکر اور نکیر کفار اور فساق کے فرشتے ہیں جبکہ مومنوں کے فرشتے مبشر اور بشیر ہیں۔

﴿وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لان الميت جماد لا حيوة له
ولا ادراك فتعذيبه محال والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء او في
بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك الم العذاب او لذة التنعيم وهذا لا يستلزم اعادة
الروح الى بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب او يرى اثر العذاب عليه حتى ان الغريق في
الماء والماكول في بطون الحيوانات والمصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه
ومن تامل في عجائب ملكه وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد امثال ذلك
فضلا عن الاستحالة﴾۔

ترجمہ: اور بعض معتزلہ اور روافض نے عذاب قبر کا انکار کیا ہے کیونکہ میت بے جان و بے حس
جسم ہے نہ اس میں حیات ہے اور نہ کسی قسم کا ادراک، لہذا اس کو عذاب دینا محال ہے اور جواب یہ
ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام اجزاء میں یا بعض اجزاء میں حیات کی ایک خاص قسم اتنی مقدار میں
پیدا فرما دیں جس سے وہ عذاب کی تکلیف یا تنعیم کی لذت کا ادراک کر سکے اور یہ اس کے بدن کی طرف
روح کے لوٹائے جانے کو مستلزم نہیں ہے اور نہ اس بات کو کہ وہ حرکت کرے یا تڑپے یا اس پر عذاب کا
اثر دکھائی دے حتی کہ پانی میں ڈوبنے والے اور جانوروں کے پیٹ میں ہضم ہو جانے والے اور
فضا میں سولی دئے ہوئے والے کو عذاب ہوتا ہے اگرچہ ہم اس پر مطلع نہیں ہوتے اور جو اللہ تعالیٰ
کے ملک اور اس کی سلطنت کے عجائبات اور اس کی انوکھی قدرت اور عظمت میں غور کرے گا وہ ان
جیسی باتوں کو بعید بھی نہ سمجھے گا چہ جائیکہ محال سمجھے۔

تشریح: بعض معتزلہ اور روافض نے عذاب قبر کی طرح نعیم قبر کا اس بناء پر انکار کیا کہ میت بے جان
اور بے حس جسم ہے نہ اس کے اندر حیات ہے اور نہ علم و ادراک کیونکہ علم و ادراک ذی حیات جسم کا خاصہ
ہے تو جب اس کو نہ تکلیف و الم کا احساس و ادراک ہو سکتا ہے نہ راحت و لذت کا تو اس کی تعذیب و تنعیم

محال ہے۔ اس کا جواب ایک تو یہ ہے کہ تعذیب و تنعیم دونوں امر ممکن ہیں جس کی مخبر صادق نے متعدد نصوص میں خبر دی ہے اور مخبر صادق جس امر ممکن کی خبر دے وہ صحیح ہے اور اس پر بلا تاویل ایمان لانا فرض ہے۔ ہاں اگر مخبر صادق کسی ایسے امر کی خبر دے جو ظاہراً محال ہے تو اس کا محال ہونا اس بات کی دلیل ہوگی کہ ظاہری معنی مراد نہیں اور اس صورت میں تاویل کی گنجائش ہوگی۔ نیز زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ عذاب قبر امر خارق عادت ہے لیکن خوارق عادت بھی ممکن ہیں ان کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ رہا منکرین کا یہ کہنا کہ میت بے جان جسم ہے اس کو عذاب کی تکلیف یا تنعیم کی لذت کا ادراک اور شعور نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہیں وہ ایسا کر سکتے ہیں کہ وہ میت کے جسم کے تمام اجزاء میں یا بعض اجزاء میں ایک خاص قسم کی حیات اتنی مقدار میں پیدا فرما دیں جس سے وہ عذاب کی تکلیف یا تنعیم کی لذت کا ادراک کر سکے جیسا کہ شہداء کے بارے میں ارشاد خداوندی ہے "بل احیاء" میں بھی خاص قسم کی حیات مراد ہے۔ اور اس حیات خاصہ کے لئے بدن کی طرف روح کا لوٹانا لازم نہیں کہ حشر سے پہلے ایک اور موت کا سامنا کرنا پڑے جس کے بعد حشر ہو کیونکہ اعادہ روح حیات کاملہ کے لئے ضروری ہے۔ حیات خاصہ کے لئے اعادہ روح ضروری نہیں بلکہ اس کی صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ روح کا بدن کے ساتھ بدن سے دور کسی دوسرے عالم میں ہوتے ہوئے بھی تعلق قائم رہے جس کی وجہ سے ایک خاص حیات اتنی مقدار میں بدن کو حاصل ہو جائے جس سے لذت و الم کا ادراک کر سکے۔

۳۔ منکرین کا یہ شبہ کہ جو شخص پانی میں ڈوب کر مر گیا ہو اور مرنے کے بعد بھی پانی میں ڈوبا ہوا ہو۔ اس کو آگ کا عذاب محال ہے کیونکہ آگ پانی میں بجھ جائے گی اسی طرح جس شخص کو کسی درندہ جانور نے کھا لیا اس کو بھی آگ کے ذریعے عذاب دینا محال ہے وہ تو درندے کا پیٹ بن جاتا اسی طرح جس شخص کو فضاء میں سولی دی گئی اگر اس کو عذاب ہوتا تو وہ حرکت کرتا تڑپتا اور کوئی اثر عذاب کا اس پر دکھائی دیتا حالانکہ ان باتوں میں سے کوئی بات بھی نہیں پائی جاتی تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارا کسی چیز کو نہ دیکھنا کسی چیز کے نہ ہونے کی دلیل نہیں آسیب زدہ کو جن دکھائی دیتا ہے مگر ہم کو دکھائی نہیں دیتا۔ حضرت جبرائیل نبی کریم ﷺ کو دکھائی دیتے تھے مگر حاضرین صحابہ کو دکھائی نہیں دیتے تھے سویا ہوا شخص خواب میں مختلف چیزیں دیکھتا ہے اور خواب میں ہنستا روتا اور چیختا چلاتا ہے اور بولتا ہے مگر پاس والے کو کچھ پتہ نہیں چلتا۔ اسی طرح میت کو

آخرت کے ضمن میں ہونا کافی تھا لہذا اسے الگ ذکر کرنے کی کیا ضرورت پڑی؟

شارح نے جواب دیا کہ قبر دنیا اور آخرت کے درمیان ایک ایسا عالم ہے جس کا دنیا کے ساتھ بھی تعلق اور آخرت کے ساتھ بھی تعلق ہے اور دونوں کے درمیان ایک پل کی طرح ہے جیسا کہ عرب کے ہاں مشہور ہے "الموت جسر یوصل الحبیب الی الحبیب" لہذا اس کو علیحدہ ذکر کیا۔

دلیل ذالک الخ اس عبارت میں دلائل عقلیہ اور نقلیہ کی طرف ایک اجمالی اشارہ ہے۔

وصرح بحقیقۃ الخ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے کہ متون میں اختصار ہوا کرتا ہے چاہئے تھا کہ دوزخ، عذاب قبر اور بعث وغیرہ کا ذکر کر کے آخر میں حق کہتے تو یہ سب کے لئے خبر ہو جاتا اور معطوف اور معطوف علیہ مل کر مبتدا بنتا۔ تو شارح نے جواب دیا کہ یہ اس لئے علیحدہ علیحدہ خبر لایا تا کہ اس میں تاکید اور تحقیق پیدا ہو جائے تو فرمایا والبعث حق۔ اس بحث میں جانے سے پہلے ہم اس بات کا تذکرہ کرتے ہیں کہ بعث کے بارے میں اختلاف ہے۔ ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ بعث صرف بدن انسانی کا ہوگا۔ دوسری جماعت کا کہنا ہے کہ بعث صرف روح انسانی کا ہوگا اور یہ دونوں آراء باطل اور غلط ہیں۔ تیسری جماعت کی رائے یہ ہے کہ حشر ارواح اور بدن دونوں کا ہوگا اور یہی ہمارا عقیدہ ہے۔ ان یبعث الموتی من القبور میں قبور سے مراد عالم برزخ ہے یعنی اللہ تعالیٰ انسانوں کو دوبارہ پیدا کر کے جمع کریں گے برابر ہے کہ وہ قبروں سے ہو یا سمندر کی تہہ سے ہو یا صحراء سے ہو یا پرندوں کی پیٹ سے ہو لیکن بعث بعد الموت ضرور ہوگا۔

ابو الکلام آزاد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بعث بعد الموت کی اثبات کے لئے تو ہمارے پاس قرآن اور حدیث کے واضح دلائل موجود ہیں تاہم عقل انسانی بھی متقاضی ہے کہ ایک دن ایسا ضرور ہو جس میں ظالم اور مظلوم، حاکم اور محکوم، عابد اور مطیع، عاصی اور کافر و مشرک تمام کو جمع کر کے صالحین کو نیک بدلے دیئے جائیں اور نافرمانوں کو سزا دی جائے جس کی ساری رات مصلی پر گزری اور دوسرے کی رات شراب خانے میں گزری تاکہ دونوں کو جدا کئے جائیں اور یہی وہ دن ہے جس کو قیامت کہا جاتا ہے جس میں فرمان الٰہی ہوگا وامتازوا الیوم ایہا المجرمون۔

ثم انکم یوم القیامۃ الخ یہاں سے شارح بعث بعد الموت پر دلائل نقلی جمع کر رہے ہیں۔ الی غیر ذلک سے اشارہ کیا کہ یہ دو بطور نمونہ ذکر کئے گئے ان کے علاوہ قرآن اور حدیث تحقیقی اور یقینی دلائل سے

ماکول آکل کے بدن کا حصہ اور زائد ہیں اصلی نہیں ہیں۔ پس اگر کہا جائے کہ یہ تو تناسخ کا قائل ہونا ہوا
کیونکہ بدن ثانی بعینہ پہلا بدن نہیں ہوگا اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے کہ جنت والے بے بالوں
والے اور امردوں ہوں گے اور یہ بھی آیا ہے کہ جہنمی کے ڈاڑھ کے دانت اُحد پہاڑ کے برابر ہوں گے
اور اسی بنا پر کہنے والے نے کہا کہ کوئی مذہب ایسا نہیں کہ اس میں تناسخ کا رسوخ قدم نہ ہو۔ ہم کہیں
گے کہ تناسخ تو اس وقت لازم آتا جب بدن ثانی بدن اول کے اجزاء اصلیہ سے پیدا نہ کیا جاتا اور
اگر اسی جیسی چیز کا نام تناسخ ہے تو پھر محض نام کے بارے میں جھگڑا ہوا حالانکہ اسی جیسے بدن کی
طرف روح لوٹائے جانے کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ اس کے حق ہونے پر دلائل قائم
ہیں چاہے اس کو تناسخ کہا جائے یا تناسخ نہ کہا جائے۔

تشریح: یہاں سے شارح فلاسفہ کے مذہب باطل کا تذکرہ کرکے فرما رہے ہیں کہ فلاسفہ بھی کج فہمی
اور کوتاہ نظری کی وجہ سے جہاں دیگر امور شریعت میں غلطی کے شکار ہوگئے تو اس مسئلے میں خود کو نہ بچا سکے۔
ان کی دلیل یہ ہے کہ بعث بعد الموت میں معدوم کا اعادہ لازم آتا ہے حالانکہ معدوم کا اعادہ محال ہے۔

وهو مع انه الخ یہاں سے شارح اُن کی تردید فرما رہے ہیں کہ یہ محض فلاسفہ کا ایک نرا دعویٰ ہے۔
اس پر اُن کے پاس کوئی دلیل ہی نہیں جس طرح معدوم کی ایجاد صرف ممکن نہیں بلکہ واقع ہے اسی طرح
معدوم کی ایجاد ثانی جسے اعادہ کہا جاتا ہے یہ بھی ممکن ہے۔

غير مضر بالمقصود الخ سے شارح اُن کی خوب تردید کر رہے ہیں کہ اول تو اُن کی دلیل ہی غلط
ہے تاہم اعادہ معدوم کو ممتنع کہنا ہمارے مقصود کے لئے کوئی مضر نہیں کیونکہ ہم اعادہ معدوم کے قائل نہیں بلکہ
ہم ایجاد بعد الاعدام کے قائل ہیں جس میں معدوم محض کا اعادہ نہیں بلکہ اس کے اجزاء اصلیہ کا اعادہ ہے کہ
اللہ تعالیٰ انسان کے اجزاء اصلیہ کو جو ابتداء عمر سے آخر تک باقی رہتے ہیں جمع فرما کر اس کی طرف دوبارہ
روح لوٹائیں گے۔ اب تم کو اختیار ہے اس کو اعادہ معدوم کہو یا کچھ اور کہو ہمیں تسمیہ میں کوئی جھگڑا نہیں۔

وبهذا يسقط ما قالوا الخ یہاں سے شارح کا مقصود ایک اعتراض نقل کرکے اس کا جواب دینا
ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب ایک انسان آکر دوسرے انسان کو کھا لے جس سے ماکول آکل کے بدن کا
حصہ بن جائے اگر جنت کے وقت دونوں کو ایک جسم کے ساتھ زندہ کیا جائے تو دو روحوں کا ایک انسان کے

ساتھ متعلق ہونا لازم آجائے گا اور یہ باطل اور محال ہے اور اگر آکل اور ماکول دونوں کو علیحدہ علیحدہ کر کے زندہ کئے جائیں تو آکل کو اس کے تمام اجزاء کے ساتھ جمع نہ کیا گیا کیونکہ اب تو آکل کے اجزاء زیادہ ہو گئے ہیں اور ماکول اس کا حصہ بن گیا ہے تو اس اعتراض کا وہی جواب ہے جو کہ ہم نے دیا کہ اللہ تعالیٰ بروز قیامت ہر انسان کے اجزاء اصلیہ کا اعادہ فرمائیں گے اور ماکول کے اجزاء آکل کے اندر اجزاء اصلیہ نہیں بلکہ اجزاء زائدہ ہیں۔ لہذا ماکول کو علیحدہ اور آکل کو علیحدہ پیدا کرے گا۔

فان قیل هذا قول بالتناسخ الخ

اعتراض یہ ہے کہ تم نے معاد جسمانی کی جو تفصیل بیان فرمائی یہ تو درحقیقت تناسخ ہی ہے کیونکہ تناسخ کے ماننے والے بھی تو کہتے ہیں کہ روح ایک جسم سے دوسرے جسم میں منتقل ہوتی ہے اور آپ بھی اس کے قائل ہو گئے کہ دنیا میں جس بدن میں یہ روح تھا اب ایک دوسرے بدن میں داخل ہوگی دنیا کا بدن اور ہے اور آخرت کا بدن اور ہے۔ حدیث پاک میں وارد ہے کہ جنتی لوگ اجرد اور امرد ہوں گے۔(۱) یعنی ان کے بدن پر بال نہیں ہوں گے۔ اہل جہنم کی داڑھ اُحد کی برابر ہوگی۔ لہذا ایک طرف تو تناسخ باطل کر رہے ہو اور دوسری طرف تناسخ کا اعتراف کر رہے ہو۔

قلنا انما یلزم التناسخ الخ شارح جواب دے رہے ہیں کہ تناسخ تو اس وقت ہوتا جب دوسرے بدن کو پہلے بدن کے اجزاء اصلیہ سے نہ بنایا جاتا اور یہاں تو دوسرا بدن پہلے بدن کے اجزاء اصلیہ سے بنایا گیا ہے لہذا دونوں بدنوں کے اندر صرف ہیئت اور ترکیب کا فرق ہے اور اس تغیر کا نام تناسخ رکھنا نامناسب ہے جس طرح کہ انسانی بدن میں روز اول سے لے کر بڑھاپے تک کتنے تغیرات رونما ہوتے رہتے ہیں مگر ان تغیرات کا نام بالاجماع تناسخ نہیں اور اگر آپ خواہ مخواہ تناسخ ہی کہتے ہیں تو یہ صرف نام کے بارے میں نزاع ہوگا کہ تم اس کو تناسخ کہتے ہو اور ہم نہیں کہتے اور نزاع فی التسمیہ کی کوئی حیثیت ہی نہیں۔

---

(۱) جرد اجرد کی جمع ہے۔ اجرد وہ ہے جس پر مواضع زینت کے علاوہ کہیں بال نہ ہو۔ مرد امرد کی جمع ہے امرد وہ ہے جس کی داڑھی نہ ہو۔ روایات سے معلوم ہو رہا ہے کہ اہل جنت کے بدن پر صرف مواضع زینت پر بال ہوں باقی بدن پر نہیں ہوں گے اور ان کی داڑھی بھی نہ ہوگی۔ وہ تیس ۳۰ یا تینتیس ۳۳ سال کے جوان ہوں گے۔

بدن اول کے اجزاء اصلیہ کی طرف اعادہ روح کے محال ہونے پر کوئی عقلی یا نقلی دلیل نہیں بلکہ عقلی اور نقلی دلائل سے اس کا حق اور سچ ہونا ثابت ہے خواہ آپ اس کو تناسخ کہیں یا کچھ اور کہیں۔

تناسخ: یہ ہندوؤں کا ایک باطل عقیدہ ہے یہ عقیدہ معاد جسمانی کے انکار کو مستلزم ہونے کی وجہ سے کفریہ عقیدہ ہے۔ اس عقیدے کی حقیقت یہ ہے کہ روح اپنے سابقہ زندگی کے اچھے یا برے اعمال کی جزا یا سزا پانے کے لئے دوبارہ اس عالم حسی میں جسم بدلتی رہتی ہے۔ مختلف حیوانوں اور جسموں میں اس روح کا آنا ہی اس کی سزا ہے پہلے حیوان کے کارناموں کے مطابق دوسرا حیوان اور جسم اس کو ملے گا یہ سراسر غلط اور باطل عقیدہ ہے۔

﴿والوزن حق لقوله تعالیٰ والوزن یومئذ الحق والمیزان عبارة عما یعرف به مقادیر الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته وانكرته المعتزلة لان الاعمال اعراض ان امكن اعادتها لم يمكن وزنها ولانها معلومة لله تعالى فوزنها عبث والجواب انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعل في الوزن حكمةً لا نطلع عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث﴾۔

ترجمہ: اور اعمال کا تولا جانا برحق ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "والوزن یومئذ الحق" اور میزان سے مراد وہ چیز ہے جس کے ذریعہ اعمال کی مقدار جانی جائے گی اور عقل وزن کا طریقہ جاننے سے قاصر ہے اور معتزلہ نے وزن اعمال کا اس لئے انکار کیا کہ اعمال عرض ہیں جن کو دوبارہ موجود کیا جانا اگر ممکن بھی ہو تو ان کا وزن کیا جانا ممکن نہیں اور اس لئے (انکار کیا) کہ اعمال اللہ تعالیٰ کو معلوم ہیں لہذا ان کا وزن کرنا بے فائدہ ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ حدیث میں آیا ہے کہ نامہ ہائے اعمال وزن کئے جائیں گے لہذا اب کوئی اشکال نہ رہا اور اللہ تعالیٰ کے افعال کا معلل بالاغراض ہونا تسلیم کر لینے کی صورت میں (جواب یہ ہے کہ) ہو سکتا ہے وزن میں کوئی ایسی حکمت ہو جس سے ہم واقف نہ ہوں اور ہمارا حکمت سے واقف نہ ہونا اس کے عبث اور بے فائدہ ہونے کو واجب نہیں کرتا۔

تشریح: ہمارا عقیدہ ہے کہ روز قیامت میزان قائم کیا جائے گا جس کے ذریعے بندوں کے اعمال کا

﴿ وَالکتاب المثبت فیہ طاعات العباد و معاصیهم یؤتی للمؤمنین بأیمانهم والکفار بشمائلهم وَ وَرَاء ظهورهم حق لقوله تعالیٰ و نخرج له یوم القیامة کتابا یلقاه منشورا ولقوله تعالیٰ فاما من اوتیٰ کتابه بیمینه فسوف یحاسب حسابا یسیرا وسکت عن ذکر الحساب اکتفاءً بالکتاب وانکرها المعتزلة زعماً منهم انه عبث والجواب عنه مامر ﴾۔

ترجمہ: اور نامہ اعمال جس میں بندوں کی طاعات اور ان کے معاصی درج ہوں گے جو اہل ایمان کو دائیں ہاتھ میں اور کفار کو بائیں ہاتھ میں اور پیٹھ کے پیچھے سے دیا جائے گا، حق اور ثابت ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ ہم اس کے سامنے قیامت کے روز ایک کتاب ظاہر کریں گے جس کو کھلی ہوئی پائے گا۔ اور اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی وجہ سے کہ جس کو اس کا نامہ اعمال دائیں ہاتھ میں دیا جائے گا اس کا آسان حساب لیا جائے گا اور کتاب کے ذکر کو کافی سمجھ کر حساب کے ذکر سے سکوت اختیار فرمایا اور معتزلہ نے اپنے یہ سمجھنے کی بناء پر کہ یہ (اعمال کا درج کیا جانا) عبث ہے اس کا انکار کیا اور جواب اس کا وہی ہے جو گزر چکا۔

تشریح: کتاب سے مراد صحیفہ اعمال ہے اللہ تعالیٰ نے دو فرشتے مقرر کئے ہیں جن کا نام کراماً کاتبین ہے۔ اُن کی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ انسان کے ہر عمل کو لکھتے ہیں بعض علماء کے نزدیک ہر انسانی عمل کو لکھتے ہیں یہاں تک کہ حالت مرض میں آہ و بکا کو بھی لکھتے ہیں اور بعض کے نزدیک صرف خیر اور شر کو لکھتے ہیں جو کہ بروز قیامت انسان کے سامنے آکر انسان اس کو خود پڑھ سکے گا و نخرج له یوم القیامة کتاباً یلقاه منشوراً اقرا کتابك کفیٰ بنفسك الیوم علیك حسیباً۔ مالهذا الکتاب لایغادر صغیرةً ولا کبیرةً الا احصٰها و وجدوا ما عملوا حاضراً ولا یظلم ربك احداً۔

وسکت عن ذکر الحساب الخ یہ ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر کتاب کا تذکرہ آیا تو حساب کا تذکرہ بھی ساتھ ہونا چاہئے تھا شارح نے جواب دیا کہ حساب اور کتاب لازم اور ملزوم ہیں بلکہ کتاب تو ہے ہی حساب کے لئے جیسا کہ ارشاد ربانی ہے۔ اقرا کتابك کفیٰ بنفسك الیوم علیك حسیباً۔

والنکرونه المعتزلة ایغ معتزلہ جس طرح وزن اعمال سے منکر ہیں ، بالکل اسی طرح کتابت اعمال سے بھی منکر ہیں چونکہ وزن اعمال اور کتابت اعمال دونوں کے انکار کی بنیاد ایک ہے تو جواب بھی دونوں کا ایک ہی ہوگا لہذا سابقہ دیئے گئے جوابات ملاحظہ کیجئے ۔

﴿والسؤال حق لقوله علیه السلام ان الله یُدنی المؤمن فیضع علیه کنفه و یستره فیقول اتعرف ذنب کذا اتعرف ذنب کذا فیقول نعم ای ربّ حتیٰ اذا قرره بذنوبه و رای فی نفسه انه قد هلك قال سترتها علیك فی الدنیا و انا اغفرها لك الیومَ فیعطیٰ کتاب حسناته واما الکفار والمنافقون فینادیٰ بهم علیٰ رؤوس الخلائق هولاء الذین کذبوا علیٰ ربهم الا لعنة الله علیٰ الظالمین﴾ ۔

ترجمہ: اور سوال حق ہے نبی کریم ﷺ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ مؤمن کو اپنے قریب کرے گا اور اس پر اپنا نورانی حجاب ڈال کر اس کو (دوسروں کی نگاہ سے) چھپالے گا (تاکہ اسے شرمندگی نہ ہو) اس کے بعد اللہ تعالیٰ پوچھے گا کہ کیا تو (اپنا) فلاں گناہ جانتا ہے؟ کیا فلاں گناہ جانتا ہے؟ تو (وہ ہر ایک کے جواب میں) کہے گا کہ ہاں اے میرے رب (میں جانتا ہوں) یہاں تک کہ جب اللہ تعالیٰ اس سے اس کے سارے گناہوں کا اقرار کرالیں گے اور یہ شخص اپنے دل میں خیال کرے گا کہ اب وہ ہلاک وبرباد ہو جائے گا تو اللہ تعالیٰ فرمائے گا کہ میں نے دنیا میں تیرے گناہوں کو چھپایا اور آج میں انہیں معاف کرتا ہوں پھر اس کو نیکیوں کی کتاب دے دی جائے گی۔ رہے کفار اور منافقین تو تمام لوگوں کے سامنے ان کا نام لے لے کر پکارا جائے گا کہ یہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے دنیا میں اپنے پروردگار پر جھوٹ باندھا۔ سن لو! ان ظالموں پر اللہ تعالیٰ کی لعنت ہے۔

تشریح: ہمارا ایک بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ بروز قیامت بندوں سے ان کے اعمال کے بارے میں سوال کیا جائے گا۔ قرآن اور احادیث سے یہ عقیدہ ثابت ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے وقفوهم انهم مسئولون یا یوم یجمع الله الرسل فیقول ماذا اُجبتم قالوا لا علم لنا انك انت علام الغیوب وغیرہ وغیرہ

حدیث پاک میں وارد ہے کہ لاتزول قدما ابن آدم حتیٰ نسأل عن خمس عن عمرہ فیما افناہ

وعن شبابه فیما ابلاہ وعن ماله من این اکتسبه وفیما انفقه وعن علمه ماذا عمل به ۔ لہذا ان پانچ باتوں کی پوچھ ہوگی۔ اشکال یہ ہے کہ ایک آیت میں سوال کی نفی ہے فیومئذ لا یسئل عن ذنبه انس ولا جان جواب یہ ہے کہ اس سے مراد وہ وقت ہے جس وقت لوگ قبروں سے نکل کر حشر کی طرف جائیں گے۔ لہذا یہاں پوچھ نہ ہوگی بلکہ میدان حشر میں سوال کیا جائے گا۔ باقی عبارت واضح ہے۔

﴿والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر ولقوله عليه السلام حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من يشرب منه فلا يظمأ ابدا والاحاديث فيها كثيرة﴾۔

ترجمہ: اور حوض حق ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد "انا اعطینک الکوثر" کی وجہ سے اور نبی کریم ﷺ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ میرا حوض ایک ماہ کی مسافت کا ہے اور اس کے سارے گوشے برابر ہیں اور اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید ہے اور اس کی بو مشک سے زیادہ پاکیزہ ہے اور اس کے کوزے آسمان کے ستاروں سے بھی زائد ہیں جو اس کا پانی پی لے گا اس کو کبھی پیاس نہ لگے گی اور احادیث اس بارے میں کثرت سے ہیں۔

تشریح: اللہ کی طرف سے حضور ﷺ کو جنت میں ایک نہر دی جائے گی جس کا نام کوثر ہے اور اس کی ایک شاخ میدان حشر میں بھی ہوگی۔ انا اعطیناک الکوثر میں اسی حوض کی طرف اشارہ ہے۔ حدیث میں اس کی مسافت کا جو تذکرہ ہے تو اس سے مراد تحدید نہیں بلکہ تکثیر ہے کہ یہ بہت زیادہ لمبا چوڑا ہے۔ اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید مشک سے زیادہ خوشبودار شہد سے زیادہ شیریں اور برف سے زیادہ ٹھنڈا ہوگا۔ اس پر موجود گلاس آسمانی ستاروں سے زیادہ ہوں گے اور حضور ﷺ کی دست مبارک سے امت کو پانی ملے گا۔ روایت میں وارد ہے کہ میرا ایک امتی حوض کی طرف آنے لگا تو میں کہوں گا امتی امتی تو مجھے فرمایا جائے ماذا تعلم ما احدثوا بعدک تجھے کیا پتہ کہ اس نے آپ کے بعد کیا کیا میں کہوں گا سحقاً سحقاً ای بعداً بعداً۔ آپ ﷺ فرماتے ہیں کہ میں اپنی امت کو پہچانوں گا کہ ان کے وضو کی جگہ چمکتے رہیں گے۔

﴿والصراط حق وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يعبره اهل الجنة وتزل به اقدام اهل النار وانكره اكثر المعتزلة لانه لا يمكن

﴿والجنة حق والنار حق لان الآيات والاحاديث الواردة في اثباتهما اشهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى تمسك المنكرون بان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السموات والارض وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الافلاك او في عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتيام وهو باطل قلنا هذا مبني على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه﴾۔

ترجمہ: اور جنت اور دوزخ حق ہیں اس لئے کہ دونوں کے بیان میں وارد آیات و احادیث بہت مشہور اور بے شمار ہیں۔ منکرین نے یہ دلیل پیش کی کہ جنت کا یہ حال بیان کیا گیا ہے کہ اس کی وسعت آسمانوں اور زمینوں کے پھیلاؤ کے برابر ہے اور یہ عالم عناصر میں محال ہے اور عالم افلاک یا عالم افلاک سے باہر کسی اور عالم میں (آسمانوں کا) خرق اور التیام جائز ہونے کو مستلزم ہے اور یہ باطل ہے۔ ہم جواب دیں گے کہ یہ (خرق و التیام کا محال ہونا) تمہارے غلط قاعدہ پر مبنی ہے اور اس موضوع پر اس کے مناسب مقام پر ہم کلام کر چکے ہیں۔

تشریح: دین اسلام کا ایک اہم اور بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ صالح عمل والوں کے لئے جنت اور برے عمل والوں کے لئے جہنم حق ہے۔ عربی زبان میں جن الفاظ میں جیم اور نون کا مادہ آ جائے تو اس میں مخفی پایا جاتا ہے۔ وہ لوگوں کی نظر سے غائب ہوتا ہے جیسا کہ جن، جنین، جنت وغیرہ۔ چونکہ یہ بھی لوگوں کی نظروں سے غائب ہے لہذا اس کو یہ نام دیا گیا۔ جنت کہاں واقع ہے۔ بعض علماء کے نزدیک ساتوں آسمان کے اوپر اور عرش کے نیچے ہے۔ قرآن کریم میں ہے عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى اور جہنم ساتویں زمین کے نیچے ہے مگر انصاف کی بات یہ ہے کہ اس کا صحیح علم اللہ تعالیٰ ہی کو ہے البتہ ہم صرف اتنا کہیں گے کہ جنت اور جہنم حق اور سچ ہیں۔ یہی جمہور اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے اور اس پر قرآن و حدیث کے بے شمار دلائل موجود ہیں۔ فلاسفہ جنت اور جہنم سے منکر ہیں وہ کہتے ہیں کہ جنت اور جہنم دنیوی آرام و راحت اور پریشانی کا نام ہے۔ یہ عقیدہ بالکل کفر کا عقیدہ ہے۔ فلاسفہ کی دلیل یہ ہے کہ جنت کے بارے میں کہا گیا ہے کہ جنت کی وسعت آسمانوں اور زمینوں کی وسعت کے برابر ہے اس قسم کی جنت عالم عناصر میں ہونا محال ہے کیونکہ وہ تنہا ایک عالم میں کیسے سما سکتی ہے اور نہ ہی عالم افلاک میں ہونا ممکن ہے کیونکہ اس سے عالم

افلاک میں خرق اور التیام لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ ہم جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ ان کا ایک فاسد اور غلط عقیدہ ہے جو کہ عقل اور نقل دونوں سے مخالف ہے۔

﴿وهما اي الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان تكرير وتاكيد وزعم اكثر المعتزلة انهما تخلقان يوم الجزاء ولنا قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة والآيات الظاهرة في اعدادهما مثل أُعدت للمتقين وأُعدت للكافرين اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلّم فقصة آدم عليه السلام تبقى سالمة عن المعارضة﴾۔

ترجمہ: اور دونوں یعنی جنت اور دوزخ اس وقت پیدا کیے جا چکے ہیں موجود ہیں یہ تکرار اور تاکید ہے اور اکثر معتزلہ کا کہنا ہے کہ وہ دونوں روز جزا میں پیدا کیے جائیں گے اور ہماری دلیل آدم اور حواء کا قصہ اور جنت میں ان کو رہائش دیا جانا اور وہ آیات ہیں جو ان دونوں کے تیار کیے جانے کے سلسلے میں ظاہر ہیں مثلاً "أُعدت للمتقين" اور "أُعدت للكافرين" کیونکہ ظاہری معنی سے پھیرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ پس اگر (ان مذکورہ آیات سے) اللہ تعالیٰ کے ارشاد "تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوًّا في الارض ولا فسادًا" جیسی آیات کے ذریعہ معارضہ کیا جائے تو ہم کہیں گے کہ (معارض) حال اور استمرار کا بھی احتمال رکھتا ہے اور اگر مان لیا جائے کہ (استقبال مراد ہے) تو قصہ آدم معارضہ سے محفوظ ہے۔

تشریح: هما ضمیر کا مرجع بتایا گیا کہ یہ الجنة والنار ہے جب ان کو مخلوقتان کہا گیا تو پھر موجودتان کی کیا ضرورت ہے کیونکہ مخلوق موجود ہی ہوگا تو شارح نے جواب دیا کہ اس سے مقصود تاکید ہے۔ وزعم اکثر المعتزلہ سے شارح کا مقصود معتزلہ کی تردید ہے۔ معتزلہ کا فاسد اور باطل عقیدہ یہ ہے کہ جنت اور جہنم دونوں ابھی موجود نہیں بلکہ بروز قیامت پیدا کیے جائیں گے۔ فلاسفہ تو وجود اور تسلیم سے منکر ہیں اور معتزلہ وجود کے تو قائل لیکن ان کے حالاً موجودگی سے منکر ہیں۔

ہماری پہلی دلیل تو یہ کہ پوری دنیا کے اس گناہ تو اولیٰ جنتی کو سے کا اپنا جنت اور جہنم کی تخلیق اس کی

محتاج نہیں کہ اس کی پیدائش کے لئے دنیا کو ختم کیا جائے تاکہ اُس کے لئے جگہ فارغ ہو جائے۔ ہماری دوسری دلیل وہ نصوص ہیں جن میں کہا گیا ہے اعدت للکافرین، أعدت للمتقین وغیرہ وغیرہ

معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں جنت کے بارے میں فرمایا تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوًّا في الارض ولا فسادًا یہاں پر نجعلها مستقبل کا صیغہ ہے اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ ہم اس کو بنائیں گے۔ ہمارا جواب یہ ہے کہ مضارع جس طرح مستقبل کے لئے مستعمل ہے اسی طرح حال کے لئے بھی مستعمل ہے یا نجعلها کے معنیٰ ہیں نملكها اور نخصصها کے، کہ ہم اُن کو مالک بنائیں گے جیسا کہ ارشاد ہے تلك الجنة التي اورثتموها اور تاہم حضرت آدم علیہ السلام اور حوا علیہا السلام والا واقعہ تو ہر قسم کے معارضے سے بری ہے۔

﴿قالوا لو كانتا موجودتين الآن لما جاز هلاك أكل الجنة لقوله تعالى أكلها دائم لكن اللازم باطل لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فكذا الملزوم قلنا لاخفاء في انه لايمكن دوام أكل الجنة بعينه و انما المراد بالدوام انه اذا فني منه شيء جيء ببدله و هذا لاينافي الهلاك لحظة فان الهلاك لايستلزم الفناء بل يكفي الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز ان يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة العدم﴾۔

ترجمہ: معتزلہ نے کہا کہ اگر جنت اور جہنم اس وقت موجود ہوتیں تو جنت کے پھلوں کا ہلاک ہونا ممکن نہ ہوتا اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے جنت کے پھل دائمی ہیں لیکن لازم (ہلاکت) باطل ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ سوائے پروردگار کی ذات کے ہر شئی ہلاک ہو جائے گی تو اسی طرح ملزوم اور مقدم بھی باطل ہیں ہم جواب دیں گے کہ اس بات میں کوئی خفاء نہیں کہ جنت کے پھلوں کا دوام شخصی ممکن نہیں ہے اور دوام سے صرف یہ مراد ہے کہ جب ایک پھل فناء ہو جائے گا تو فوراً اس کا بدل پیدا کر دیا جائے گا۔ اور یہ دوام (بالمعنی المذکور) ایک لحظہ بھر کے لئے ہلاک ہونے کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ ہلاک ہونا فناء کو مستلزم نہیں ہے بلکہ قابل انتفاع ہونے سے خارج ہو جانا کافی ہے اور اگر مان لیا جائے (کہ ہلاک فناء کو مستلزم ہے) تو ہو سکتا ہے

(کل شیء ھالک الا وجھہ سے) مراد یہ ہوگی کہ ممکن اپنی ذات کے اعتبار سے ہلاک ہونے والی ہے یعنی ممکن کا وجود اضافی (باری تعالیٰ کے) وجود واجبی کے مقابلہ میں عدم کے درجہ میں ہے۔

تشریح: جنت اور جہنم دونوں کی بقاء عدم موجودگی پر معتزلہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر جنت اب موجود ہو تو جنت کے بارے میں فرمایا گیا اکلها دائم جنت کے پھل ہمیشہ کے لئے قائم اور دائم رہنا ضروری ہے حالانکہ دوسری جگہ ارشاد ربانی ہے کل شیء ھالک الا وجھہ، جب سب ہلاک ہونے والے ہیں تو جنت کے پھل بھی تو ہوں گے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ جنت کے پھلوں میں فنائیت نہیں بلکہ دوام اور استمرار ہے اگر ہم جنت کو فی الحال موجود مانیں پھر تسلیم کریں کہ یہ روز قیامت پیدا ہوگا تو فنائیت لازم آئے گی اور یہ تعارض۔

شارح نے جواب دیا لسنا لا نغفل عن الی جنت کے پھلوں میں فنائیت باعتبار افراد کے اور دوام باعتبار نوع کے ہوگا۔ یعنی نوع ثمار ختم نہیں ہوں گے البتہ افراد ختم ہوجائیں گے جب ایک فرد ختم ہوجائے تو اس کی جگہ دوسرا پیدا کیا جائے گا لہذا دونوں آیتوں میں کوئی تعارض نہیں رہا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہر چیز ذات باری کے علاوہ ہلاک ہوگی یہ تو نہیں فرمایا کہ فنا ہوگی، ہلاکت فنا کو مستلزم نہیں ممکن ہے کہ پھلوں میں حرکت آجائے یعنی وہ قابل انتفاع نہ رہیں مگر ان کا وجود اور عین فی موجود ہے۔ لہذا کوئی تعارض نہیں ہے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ دونوں آیتوں میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ ثمار جنت دائمی ہیں ان میں فنائیت نہیں مگر بہرحال ان کا وجود امکانی ہے اور وجود باری تعالیٰ واجب ہے اور واجب کے مقابلے میں ممکن معدوم ہی کے درجہ میں ہے تو دوام باعتبار حقیقت اور فنائیت وجود واجب کے اعتبار سے ہے ورنہ نفس الامر میں فنائیت نہیں ہے۔

﴿ باقیتان لا تفنیان ولا یفنی اھلھما ای دائمتان لا یطرء علیھما عدم مستمر لقولہ تعالی فی حق الفریقین خالدین فیھا ابدا واما ما قیل من انھما تھلکان ولو لحظۃ تحقیقا لقولہ تعالی کل شیء ھالک الا وجھہ فلا ینافی البقاء بھذا المعنی لانک قد عرفت انہ لا دلالۃ فی الآیۃ علی الفناء وذھبت الجھمیۃ الی انھما تفنیان ویفنی اھلھما وھو قول مخالف للکتاب والسنۃ والاجماع ولیس علیہ شبھۃ فضلا عن حجۃ ﴾۔

ترجمہ: (جنت اور جہنم) دونوں باقی رہیں گی نہ وہ فناء ہوں گی اور نہ ان میں رہنے والے فناء ہوں گے یعنی دونوں ہمیشہ رہیں گی۔ ان پر استمراری عدم طاری نہ ہوگا دونوں گروہوں کے حق میں اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ جنتی جنت میں اور کفار جہنم میں ہمیشہ رہیں گے۔ اور بہرحال جو یہ کہا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد کل شیء ھالک الا وجھہ کو ثابت کرنے کیلئے دونوں ہلاک کئے جائیں گے اگرچہ ایک لحظہ بھر کے لئے تو یہ اس معنی میں بقاء کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ آپ جان چکے ہیں کہ آیت میں فناء پر کوئی دلیل نہیں ہے اور جہمیہ کا مذہب یہ ہے کہ جنت اور دوزخ اور اہل جنت اور اہل دوزخ سب فناء ہو جائیں گے اور یہ کتاب وسنت اور اجماع کے مخالف قول ہے جس پر کوئی کمزور دلیل بھی نہیں ہے مضبوط دلیل تو درکنار۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ یہاں پر امت کا ایک اجماعی مسئلہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جنت اور اہل جنت ہمیشہ کے لئے ہوں گے اسی طرح جہنم اور اہل جنہم ہمیشہ کے لئے ہوں گے دونوں کے بارے میں فرمایا گیا ہے خالدین فیھا ابداً لھم فیھا نعیم مقیم خالدین فیھا ابداً ان اللہ عندہ اجر عظیم۔ صحیح مسلم کی روایت ہے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ حضور ﷺ سے نقل کرکے فرماتے ہیں اذا دخل اھل الجنۃ الجنۃ ینادی مناد ان لکم ان تصحوا فلا تسقموا ابداً وان لکم ان تحیوا فلا تموتوا ابداً وان لکم ان تشبوا فلا تھرموا ابداً وان لکم ان تنعموا فلا تباسوا ابداً۔ اے اہل جنت تم ہمیشہ کے لئے صحت مند ہوں گے بیمار نہیں ہوں گے تم ہمیشہ کے لئے زندہ ہوں گے موت نہیں آئے گا تم ہمیشہ کے لئے جوان ہوں گے بڑھاپا نہیں آئے گا تم ہمیشہ کے لئے خوش ہوں گے غمگین نہیں ہوں گے۔ موت کو مینڈھے کی شکل میں ذبح کیا جائے گا۔

واما قیل من انھما الخ شارح فرماتے ہیں کہ جنت اور جہنم کے باقی رہنے اور فانی نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر عدم استمراری نہیں آئے گا کہ یہ ہمیشہ کے لئے معدوم ہو جائیں لہذا کل شیء ھالکٌ کے ساتھ کوئی منافات نہ رہی۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اس بات کی کوئی دلیل نہیں کہ لفظ ہلاک فنا کے معنی پر ہے ہو سکتا ہے کہ ہلاک ہونے سے مراد اللہ تعالیٰ کے وجود واجبی کے مقابلے میں اس کے وجود امکانی کی کوئی حیثیت نہ ہونا مراد ہو۔ لہذا جنت اور جہنم کے خلود کا کل شیء ھالکٌ کے ساتھ کوئی منافات نہ رہے

جہمیہ کا قول یہ ہے کہ جنت اور جہنم مع اپنے اہل کے دونوں فانی ہیں ان کا یہ قول قرآن، حدیث اور اجماع سے مخالف اور اتنا باطل ہے کہ اس کی بطلان کے لئے کسی دلیل کی ضرورت ہی نہیں۔

﴿والکبیرۃ قد اختلفت الروایات فیھا فروی ابن عمرؓ انھا تسعۃ الشرک باللہ وقتل النفس بغیر حق وقذف المحصنۃ والزنا والفرار عن الزحف والسحر واکل مال الیتیم وعقوق الوالدین المسلمین والالحاد فی الحرم وزاد ابو ھریرۃ اکل الربو وزاد علیؓ السرقۃ وشرب الخمر وقیل کل ما کان مفسدتہ مثل مفسدۃ شئ مما ذکر او اکثر منہ وقیل کل ما توعد علیہ الشارع بخصوصہ وکل معصیۃ اصر علیھا العبد فھی کبیرۃ وکل ما استغفر عنھا فھی صغیرۃ وقال صاحب الکفایۃ والحق انھما اسمان اضافیان لا یعرفان بذاتیھما فکل معصیۃ اضیفت الی ما فوقھا فھی صغیرۃ وان اضیفت الی ما دونھا فھی کبیرۃ والکبیرۃ المطلقۃ ھی الکفر اذ لا ذنب اکبر منہ وبالجملۃ المراد ھھنا ان الکبیرۃ التی ھی غیر الکفر لا تخرج العبد المؤمن من الایمان لبقاء التصدیق الذی ھو حقیقۃ الایمان خلافا للمعتزلۃ حیث زعموا ان مرتکب الکبیرۃ لیس بمؤمن ولا کافر وھذا ھو المنزلۃ بین المنزلتین بناءً علی ان الاعمال عندھم جزء من حقیقۃ الایمان ولا تدخلہ ای العبد المؤمن فی الکفر خلافا للخوارج فانھم ذھبوا الی ان مرتکب الکبیرۃ بل الصغیرۃ ایضا کافرٌ وانہ لا واسطۃ بین الایمان والکفر﴾۔

ترجمہ: اور کبیرہ کے بارے میں روایات مختلف ہیں۔ عبد اللہ بن عمرؓ نے روایت کیا کہ کبائر نو ہیں (۱) شرک باللہ۔ (۲) ناحق کسی کو قتل کرنا۔ (۳) پاک دامن عورت پر تہمت زنا لگانا۔ (۴) زنا کرنا۔ (۵) میدان جنگ سے بھاگنا۔ (۶) سحر۔ (۷) یتیم کا مال اڑانا۔ (۸) مسلمان ماں باپ کی نافرمانی کرنا۔ (۹) حرم میں گناہ کے کام کرنا اور ابو ہریرہؓ نے اکل ربا کا اضافہ کیا اور حضرت علیؓ نے چوری اور شراب نوشی کا بھی اضافہ کیا اور کہا گیا کہ جس گناہ کا فساد مذکورہ گناہوں میں سے کسی گناہ کے برابر یا اس سے زائد ہو وہ کبیرہ ہے اور بعض کا کہنا ہے کہ کبیرہ وہ گناہ ہے جس پر شارع نے خاص طور پر وعید فرمائی ہو اور بعض کا کہنا ہے کہ جس معصیت پر بندہ اصرار کرے وہ

کبیرہ ہے اور جس سے استغفار کرے وہ صغیرہ ہے اور صاحب کتاب نے کہا کہ حق یہ ہے کہ صغیرہ اور
کبیرہ دونوں اضافی نام ہیں ان کی کوئی ذاتی تعریف نہیں کی جا سکتی تو ہر گناہ جس کا اس سے بڑے
گناہ سے موازنہ کیا جائے صغیرہ ہے اور اگر اس سے چھوٹے گناہ سے موازنہ کیا جائے تو کبیرہ ہے
اور کبیرہ مطلقہ کفر ہے کیونکہ اس سے بڑا کوئی گناہ نہیں اور بہر حال یہاں (متن میں کبیرہ سے) کفر
کے علاوہ کبیرہ مراد ہے وہ بندہ مومن کو ایمان سے خارج نہیں کرتا اس تصدیق کے باقی رہنے کی وجہ
سے جو ایمان کی حقیقت ہے برخلاف معتزلہ کے کہ وہ کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے اور نہ کافر
ہے اور یہی منزلہ بین المنزلتین ہے اس بناء پر کہ اعمال ان کے نزدیک ایمان کی حقیقت کا جزء نہیں
ہیں اور کبیرہ بندہ مومن کو کفر میں داخل نہیں کرتا برخلاف خوارج کے کہ ان کا مذہب یہ ہے کہ مرتکب
کبیرہ بلکہ مرتکب صغیرہ بھی کافر ہے اور ایمان و کفر کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ کا یہاں سے مقصود ایک اختلافی بحث کی طرف اشارہ ہے لیکن شارح نے
اس بحث میں پڑنے سے پہلے کبیرہ کی تحقیق شروع کی۔

قرآن اور حدیث میں گناہوں کے لئے چار نام مستعمل ہیں۔ ذنب، خطیئہ، سیئہ اور معصیہ۔ پہلے تین
سے مراد صغائر اور آخری سے مراد کبائر ہیں۔ عام استعمال کی غرض سے کبھی کبھار یہ نام ایک دوسرے کے
لئے بھی مستعمل ہوا کرتے ہیں۔

کبیرہ کی تعریف: بعض علماء فرماتے ہیں کہ کبیرہ وہ ہے جس پر نص میں وعید وارد ہو۔ عبد اللہ بن
عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں لا صغیرۃ مع الاصرار ولا کبیرۃ مع الاستغفار جبکہ صاحب کتاب کے
نزدیک صغیرہ اور کبیرہ اضافی نام ہیں ان کی حقیقی کوئی تعریف نہیں ہو سکتی۔ ایک ہی گناہ اپنے سے بڑے گناہ
کے مقابلے میں صغیرہ اور اپنے سے چھوٹے کے مقابلہ میں کبیرہ ہے۔

بعض علماء فرماتے ہیں کہ کبائر اللہ تعالیٰ نے گناہوں میں اس طرح چھپا رکھے ہیں جس طرح لیلۃ القدر
کو دیگر راتوں میں چھپا کر رکھا ہے تاکہ لوگ ہر گناہ کو بڑا سمجھ کر چھوڑ دیں۔ صغائر اعمال صالحات سے از خود
معاف کئے جاتے ہیں اور کبیرہ کے لئے توبہ اور استغفار ضروری ہے توبہ کے لئے علماء نے چند شرائط لکھے
ہیں۔ (۱) ماضی میں اس کئے ہوئے عمل پر دل سے ندامت۔ (۲) مستقبل میں نہ کرنے کا عزم۔

(۳) اگر اس کا تعلق حقوق العباد سے ہو تو ادائیگی کرے یا معاف کرائے۔ کبیرہ کے تعداد میں علماء سے مختلف اقوال منقول ہیں جو کہ سات سے سترہ اس تک بتائے جاتے ہیں۔ علامہ ذہبی کی مشہور کتاب الکبائر اور ابن حجر کی کتاب الزواجر عن الکبائر میں اس کی تفصیل موجود ہے۔ اس بحث کے بعد اپنے بنیادی بحث کی طرف آرہے ہیں۔

اہل سنت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ گناہگار ضرور ہے لیکن ایمان سے نہیں نکلتا کیونکہ ان کے نزدیک ایمان محض تصدیق قلبی کا نام ہے اور اعمال ایمان کے لئے مکمل اور متمم ہیں۔ معتزلہ کے نزدیک مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج ہے البتہ کفر میں داخل نہیں تو معتزلہ ایمان اور کفر کے درمیان ایک اور مرتبہ کے قائل ہیں جس کو منزلۃ بین المنزلتین کہا جاتا ہے وہ کہتے ہیں کہ اس قسم کے لوگ نہ جنت کے مستحق ہیں اور نہ جہنم کے بلکہ اعراف پر ہوں گے جو کہ جنت اور جہنم کے درمیان ایک جگہ کا نام ہے۔ جس کا تذکرہ سورۃ اعراف میں موجود ہے۔

﴿ولنا وجوه الاول ما سبق من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه و مجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة او حمية او انفة او كسل خصوصاً اذا اقترن به خوف العقاب و رجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفراً لكونه علامة للتكذيب ولا نزاع في ان من المعاصي ما جعله الشارع امارة للتكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة الشرعية كسجود الصنم والقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر وبهذا ينحل ما يقال ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغي ان لا يصير المؤمن المقرّ المصدّق كافراً بشيء من افعال الكفر والفاظه مالم يتحقق منه التكذيب او الشك﴾۔

ترجمہ: اور ہمارے لئے چند دلیلیں ہیں پہلی دلیل وہ ہے جو گذر چکا (ایمان کی بحث میں) کہ ایمان کی حقیقت صرف تصدیق قلبی ہے۔ لہٰذا مومن تصدیق قلبی کے ساتھ متصف رہنے سے نہیں خارج ہوگا مگر ایسی چیز سے جو تصدیق قلبی کے منافی ہو اور محض غلبہ شہوت یا حمیت یعنی ننگ

دعار کی وجہ سے یا سستی کی وجہ سے کبیرہ کا ارتکاب کرنا بالخصوص اس وقت جب کہ اس ارتکاب کے ساتھ عقاب کا خوف اور معافی کی امید اور توبہ کا عزم بھی ہو، تصدیق قلبی کے منافی نہیں ہے ہاں جب یہ ارتکاب اس کبیرہ کو حلال سمجھتے یا اس کو معمولی سمجھنے کے طور پر ہو تو یہ تکذیب کی علامت ہونے کی وجہ سے اس کبیرہ کا ارتکاب کفر ہوگا اور اس بات میں کوئی نزاع نہیں کہ بعض گناہ ایسے ہیں جن کو شریعت نے تکذیب کی علامت قرار دیا ہے اور یہ ان گناہوں کا تکذیب کی علامت ہونا دلائل شرعیہ سے معلوم ہوا جیسے صنم کو سجدہ کرنا اور مصحف کو گندگی میں ڈالنا اور کلمات کفر کا تلفظ کرنا اور اس جیسی ایسی باتیں جن کا کفر ہونا دلائل سے ثابت ہے اور اس سے وہ اشکال حل ہو جاتا ہے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ جب ایمان سے تصدیق اور اقرار مراد ہے تو تصدیق اور اقرار کرنے والے مومن کو افعال کفر اور الفاظ کفر میں سے کسی چیز کے سبب کافر نہ ہونا چاہئے جب تک اس کی طرف سے تکذیب اور شک متحقق نہ ہو۔

تشریح: شارح فرماتے ہیں کہ ہمارے پاس اپنے دعویٰ پر تین دلائل ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ ایمان چونکہ تصدیق بجمیع ماجاء بہ النبی ﷺ کا نام ہے اور گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے وہ تصدیق قلبی ختم نہیں ہو جاتی جو کہ ایمان کے منافی ہے اور جب ایک مومن نے گناہ کا ارتکاب کیا مثلاً غلبہ شہوت سے زنا کا ارتکاب کیا۔ قوی غیرت کی وجہ سے کوئی گناہ کی یا سستی کی وجہ سے گناہ کا ارتکاب کیا مثلاً نماز چھوڑا، تو یہ تصدیق کے منافی اس لئے نہیں کہ تصدیق پر دلالت کرنے والی چیزیں موجود ہیں جو کہ سزا کا خوف معافی کی امید اور توبہ کا ارادہ ہے لہذا ان اشیاء کی موجودگی میں ہم کیسے کہہ سکتے ہیں کہ اس کا تصدیق قلبی نہیں اور جب تصدیق قلبی موجود ہے تو ایمان موجود ہے۔

نعم اذا کان بطریق سے اشارہ ہے کہ اگر کسی گناہ کو حلال سمجھ کر کر رہا ہے یا بعض ایسے امور کا ارتکاب کیا جو کہ علامت کفر اور علامت تکذیب ہے تو پھر ارتکاب کبیرہ انسان کو ایمان سے نکال دے گا۔

وبھذا یحصل ما یقال یہ ایک اعتراض کا جواب ہے حاصل یہ ہے کہ جب حقیقت ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے تو تصدیق کی موجودگی میں بعض گناہوں کو آپ سبب کفر کیوں بتاتے ہیں جبکہ تصدیق برقرار ہے جواب یہ ہے کہ جب ان افعال کو شریعت نے تکذیب کی علامت قرار دی اور وہ تصدیق کے منافی ہے لہذا

اس علامت کی بناء پر ہم اس کو کافر کہیں گے لہذا ہمارے سابقہ تقریر سے یہ شبہ از خود زائل ہو گیا۔

﴿والثانی الآیات والاحادیث الناطقة باطلاق المؤمن علی العاصی کقوله تعالیٰ یاایها الذین آمنوا کتب علیکم القصاص فی القتلیٰ و قوله تعالیٰ یا ایها الذین آمنوا توبوا الی الله توبة نصوحا و قوله تعالیٰ وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا الآیة و هی کثیرة والثالث اجماع الامة من عصر النبی علیه السلام الی یومنا هذا بالصلوٰة علیٰ من مات من اهل القبلة من غیر توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتکابهم الکبائر بعد الاتفاق علیٰ ان ذالک لایجوز لغیر المؤمن﴾۔

ترجمہ: دوسری دلیل وہ آیات واحادیث ہیں جو گنہگار پر لفظ مومن کا اطلاق کر رہی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان اے ایمان والو! تم پر مقتولین کے بارے میں قصاص فرض کیا گیا ہے اور اللہ تعالیٰ کا فرمان اے ایمان والو اللہ کے سامنے سچی توبہ کرو اور اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان کہ اگر دو مومن گروہ آپس میں لڑائی کریں۔ اور اس طرح کی آیات بہت ہیں اور تیسری دلیل نبی علیہ السلام کے عہد سے لیکر اب تک امت کا اہل قبلہ میں سے ہر اس شخص کی نماز جنازہ پڑھنے پر اجماع ہے جو بغیر توبہ کے مر گیا ہو اور ان کے مرتکب کبائر ہونے کو جاننے کے باوجود ان کے لئے دعا اور استغفار کرنا ہے۔ اس بات پر متفق ہونے کے بعد کہ غیر مومن کے واسطے یہ سب جائز نہیں تھا۔

تشریح: شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہمارا دوسرا استدلال ان آیات اور احادیث سے ہے جن میں مرتکب کبیرہ کو مومن کہا گیا ہے پہلی آیت یاایها الذین آمنوا کتب علیکم القصاص فی القتلیٰ۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ جس پر قصاص واجب ہے اس نے قتل ناحق کا ارتکاب کرکے کبیرہ کیا ہے اس کے باوجود اس کو ایمان والوں میں شامل کرکے خطاب کیا گیا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج نہیں۔ دوسری آیت " یا ایها الذین آمنوا توبوا الی الله توبة نصوحا " توبہ تو گناہ سے لازم ہے اور گناہ سے اگر کبیرہ اس نے مراد ہے کہ صغائر تو بغیر توبہ کے بھی معاف ہو جاتے ہیں لہذا جس گناہ کے لئے توبہ کی ترغیب دی گئی وہ لازمی طور پر کبیرہ ہے اور مرتکب کبیرہ کو ایمان والا کہہ کر خطاب کیا گیا ہے تو یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ مرتکب کبیرہ خارج از ایمان نہیں۔ اسی طرح تیسری آیت " وان طائفتان من المؤمنین

اقتتلوا الآیۃ" باہم لڑائی کرنے والے دونوں فریق کو مومنین سے تعبیر کیا گیا ہے، یہ اس بات کی دلیل کی واضح دلیل ہے کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج نہیں۔

ہماری تیسری دلیل یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ سے لے کر زمانہ حال تک اُمت کی اس بات پر اجماع رہا ہے کہ مرتکب کبیرہ اگر توبہ واستغفار کے بغیر مر جائے تو اس کی نماز جنازہ پڑھی جاتی ہے اور اس کے لئے دعا اور استغفار کی جاتی ہے جبکہ دعا اور جنازہ صرف اہل ایمان کے لئے ثابت ہے کافر اور غیر مسلم کے لئے دعا سے اور نماز جنازہ سے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی روکا گیا ہے بلکہ فرمایا گیا کہ ان تستغفر لھم سبعین مرۃ لن یغفر اللہ لھم، اے نبی ﷺ اگر تم ان کے لئے ستر مرتبہ بھی دعا اور استغفار کرو پھر بھی اللہ تعالیٰ ان کی بخشش نہیں فرمائیں گے لہذا جب ارتکاب کبیرہ کے باوجود ان کا جنازہ اور ان کے لئے دعا کی جاتی ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ارتکاب کبیرہ کے ذریعے یہ لوگ ایمان سے خارج نہیں۔

﴿واحتجت المعتزلۃ بوجھین الاول ان الامۃ بعد اتفاقھم علی ان مرتکب الکبیرۃ فاسق اختلفوا فی انہ مومن و ھو مذھب اھل السنۃ والجماعۃ او کافر و ھو قول الخوارج او منافق و ھو قول الحسن البصری فاخذنا بالمتفق علیہ و ترکنا المختلف فیہ وقلنا ھو فاسق لیس بمؤمن ولا کافر و لا منافق، والجواب ان ھذا احداث للقول المخالف لما اجمع علیہ السلف من عدم المنزلۃ بین المنزلتین فیکون باطلا﴾

ترجمہ: اور معتزلہ نے دو دلیلیں پیش کیں، پہلی دلیل یہ کہ امت نے اس بات پر متفق ہونے کے بعد کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے اس بارے میں باہم اختلاف کیا کہ کیا وہ مومن ہے؟ اور یہ اہل السنت والجماعت کا مذہب ہے، یا کافر ہے اور یہ خوارج کا قول ہے، یا منافق ہے اور یہ حسن بصریؒ کا قول ہے۔ تو ہم نے متفق علیہ کو لے لیا اور مختلف فیہ کو چھوڑ دیا اور کہا کہ وہ فاسق ہے نہ مومن ہے نہ کافر ہے اور نہ منافق ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ ایسے قول کی ایجاد ہے جو سلف کے متفق علیہ بات یعنی ایمان وکفر کے درمیان واسطہ نہ ہونے کے مخالف ہے، اس بناء پر یہ قول باطل ہوگا۔

تشریح: بحث یہ چل رہا ہے کہ مرتکب کبیرہ مومن ہے، کافر ہے یا درمیان میں ہے، اس میں علماء اہل سنت والجماعت کا بحث تفصیل سے گزر گیا۔ اب یہاں سے معتزلہ کے مذہب کا بیان ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں

کہ مرتکب کبیرہ نہ مؤمن ہے اور نہ کافر بلکہ منزلہ بین المنزلتین میں ہوگا اس دعویٰ پر اُن کے پاس دو دلیل ہیں۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ اُمت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے اس میں کسی کو اختلاف نہیں پھر آگے اختلاف ہے، اہل سنت والجماعت کے نزدیک مؤمن ہے خوارج کے نزدیک کافر اور حسن بصری رحمہ اللہ کے نزدیک منافق ہے لہذا ہم نے متفق علیہ قول لے کر مختلف فیہ اقوال چھوڑ دیئے کہ نہ مؤمن ہے نہ کافر ہے بلکہ درمیان میں ہے اور مخلد فی النار ہے۔

والجواب ان هذا احداث شارح نے معتزلہ کے پہلی دلیل سے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ معتزلہ کی بات اجماع اُمت سے خلاف ہے۔ اُمت میں سے کوئی بھی منزلہ بین المنزلتین کا قائل نہیں اور جو بات اجماع امت کے خلاف ہو وہ باطل ہوا کرتی ہے۔

واضح رہے کہ حسن بصری رحمہ اللہ کی طرف مرتکب کبیرہ کے بارے میں منافق کا قول جو منسوب ہے اس سے نفاق عملی مراد ہے۔ نفاق کی دو قسمیں ہیں (۱) اعتقادی، (۲) عملی۔ حسن بصری رحمہ اللہ کی رائے اُس حدیث سے ماخوذ ہے جس میں علامت نفاق بتائے گئے ہیں اربع من کن فیہ کان منافقاً خالصاً ومن کان فیہ خصلۃٌ منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها الخ۔

﴿الثاني انه ليس بمؤمن لقوله تعالىٰ افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا جعل المؤمن مقابلاً للفاسق و قوله عليه السلام لايزني الزاني و هو مؤمن وقوله عليه السلام لا ايمان لمن لاامانة له۔ ولا كافر لما تواترت من ان الامة كانوا لا يقتلونه ولا يُجرون عليه احكام المرتدين و يدفنونه في مقابر المسلمين والجواب ان المراد بالفاسق في الآية هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق والحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر عن المعاصي بدليل الآيات والاحاديث الدالةُ على ان الفاسق مؤمن حتى قال عليه السلام لابي ذر لما بالغ في السؤال وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر۔﴾

ترجمہ: دوسری دلیل یہ ہے کہ وہ مؤمن نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد "افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا" کی وجہ سے (جس میں) اللہ تعالیٰ نے مؤمن کو فاسق کا مقابل قرار دیا ہے اور نبی

علیہ السلام کے ارشاد "لا یزنی الزانی و ھو مومن" کی وجہ سے اور آپ کے ارشاد "لا ایمان لمن لا امانۃ لہ" کی وجہ سے اور کافر بھی نہیں ہے۔ تواتر سے یہ بات ثابت ہونے کی وجہ سے کہ امت کے لوگ مذ تو اس کو قتل کرتے تھے نہ اس پر مرتد ہونے کا حکم لگاتے تھے اور اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرتے تھے۔ اور جواب یہ ہے کہ آیت میں فاسق سے مراد کافر ہے اور حدیث تغلیظ یعنی حکم میں سختی پیدا کرنے اور معاصی سے روکنے میں زور پیدا کرنے کے طور پر وارد ہے ان آیات و احادیث کے دلیل ہونے کی وجہ سے جو اس بات پر دلالت کرنے والی ہیں کہ فاسق مومن ہے یہاں تک کہ آپ ﷺ نے حضرت ابوذرؓ سے جب کہ انھوں نے سوال میں زیادتی کی، فرمایا کہ اگرچہ زنا کرے اگرچہ چوری کرے ابوذرؓ کی ناگواری کے باوجود۔ ("لا الہ الا اللہ" کہنے والا جنت میں داخل ہوگا)۔

تشریح: معتزلہ نے دوسری دلیل یہ پیش کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے افمن کان مومنا کمن کان فاسقا میں مومن اور منافق آپس میں ایک دوسرے کے مقابل قرار دیے ہیں اور تقابل مغایرت کا متقاضی ہے لہذا معلوم ہوا کہ فاسق غیر مومن ہے اس سے فاسق کا غیر مومن ہونا معلوم ہوا اس دلیل کے دوسرے حصے میں انھوں نے احادیث سے استدلال کرتے ہوئے دو احادیث لائے ہیں۔ پہلی حدیث لا یزنی الزانی حین یزنی وھو مومن الخ رواہ بخاری و مسلم عن ابی ھریرۃ معتزلہ کا استدلال کچھ یوں ہے کہ مذکورہ گناہوں سے بندہ ایمان سے خالی ہو گیا لہذا مرتکب کبیرہ مومن نہیں۔ دوسری حدیث لا ایمان لمن لا امانۃ لہ (رواہ البیھقی عن النبی)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ امانت میں خیانت سے ایمان نہیں رہتا لہذا مرتکب کبیرہ مومن نہیں۔

والجواب ان المراد بالفاسق الخ شارح معتزلہ کے پیش کیے ہوئے قرآنی آیت اور حدیث سے جواب دے رہے ہیں افمن کان مومنا کمن کان فاسقا میں فاسق سے مراد کافر ہے۔ قاعدہ یہ ہے کہ جب ایک چیز مطلق ذکر کی جائے تو اس سے مراد فرد کامل ہوتا ہے لہذا فاسق کا فرد کامل کافر ہے۔ آیت کے سیاق اور سباق سے یہ بات خوب واضح ہے جبکہ دونوں حدیثوں سے جواب یہ ہے کہ آپ ﷺ نے یہ بات مبالغۃ اور تشدیداً فرمائی ہے یا ان دونوں حدیثوں میں نفی کمال ایمان مراد ہے مطلق ایمان کی نفی مراد نہیں ہے۔ اس

کے علاوہ اور بھی جو بات حدیث کی کتابوں میں موجود ہیں۔ فاسق اور مرتکب کبیرہ کے کافر نہ ہونے پر قرآن اور حدیث میں جگہ جگہ وضاحت کے ساتھ نشاندہی کی گئی ہے۔ یہاں تک کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ لا الہ الا اللہ کہنے والا ضرور جنت میں جائے گا۔ اس پر حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ نے بار بار سوال کیا کہ اگرچہ وہ زانی اور چور ہو۔ تو چوتھی مرتبہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ چوری اور زنا کے باوجود وہ جنت میں داخل ہوگا اگرچہ یہ بات ابوذر کو ناگوار بھی گزرتی ہو۔

﴿واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى ومن كفر بعد ذالك فاولئك هم الفاسقون وكقوله عليه السلام من ترك الصلوٰة متعمداً فقد كفر وفي ان العذاب مختص بالكافر كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولّٰى لا يصلها الا الاشقى الذي كذب وتولّٰى وقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين الى غير ذالك والجواب انها متروكة الظاهر للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع المنعقد على ذالك على ما مر والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم﴾۔

ترجمہ: اور خوارج نے ان نصوص سے استدلال کیا ہے جو فاسق کے کافر ہونے کے بارے میں ظاہر ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ جو اللہ کے نازل کردہ احکام پر عمل نہ کریں وہی کافر ہیں اور اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ جو اس کے بعد کفر کریں وہی فاسق ہیں اور جیسے نبی اکرم ﷺ کا ارشاد کہ جو جان بوجھ کر نماز ترک کرے وہ کافر ہے۔ اور ان نصوص سے خوارج نے استدلال کیا جو اس بارے میں ظاہر ہیں (کہ عذاب کافروں کے ساتھ خاص ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ عذاب اس شخص کو ہوگا جو (حق کی) تکذیب کرے اور اس سے اعراض کرے، جہنم میں وہی بدبخت داخل ہوگا جو (حق کی تکذیب اور اس سے اعراض کرے) اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ رسوائی اور عذاب کافروں ہی کو ہوگا وغیرہ ذالک۔ اور جواب یہ ہے کہ (آیات مذکورہ اور حدیث کا) ظاہری معنی متروک ہے مراد نہیں ہے ان نصوص قطعیہ کی وجہ سے جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہے

اور اجماع کی وجہ سے جو اس بات پر منعقد ہے جیسا کہ گزر چکا اور خوارج اس چیز سے باہر ہیں جس پر اجماع ہو چکا ہے تو ان کی کوئی حیثیت نہیں۔

تشریح: متعلقہ مسئلہ میں اہل سنت اور معتزلہ کے جواب خوارج کا مذہب بیان ہو رہا ہے۔ خوارج کی مانے یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج اور کفر میں داخل ہے اُن کا استدلال قرآن اور حدیث کے ظاہری نصوص سے ہے انہوں نے کئی آیات اور ایک حدیث نقل کی ہیں۔ خوارج کی دعویٰ کے دو جزء ہیں پہلا جزء یہ کہ فاسق کافر ہے اور دوسرا یہ کہ عذاب آخرت کفار کے ساتھ خاص ہے۔

پہلی آیت یہ ہے کہ ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاُولئک ھم الکافرون۔ انہوں نے ما انزل اللہ پر عمل نہ کرنا جو کہ کبیرہ ہے سبب کفر قرار دیا ہے۔ دوسری آیت ومن کفر بعد ذلک فاولئک ھم الفاسقون۔ اسی طرح آپ ﷺ نے فرمایا من ترک الصلوٰۃ متعمداً فقد کفر۔ جس نے جان بوجھ کر نماز چھوڑی تو وہ کافر ہے۔ اولئک ھم الفاسقون میں خبر معرف باللام لا کر فاسق کو کافر میں منحصر کیا ہے معلوم ہوا کہ مرتکب کبیرہ کافر ہی ہے۔

ہم جواب دیتے ہیں کہ پہلی آیت میں ما انزل اللہ سے انکار مراد ہے یا کفر سے کفران نعمت مراد ہے اور نماز جان بوجھ کر چھوڑنا اور اس عمل کو حلال سمجھ کر نماز سے انکار کرنا کفر ہے۔ اسی طرح ان العذاب علی من کذب وتولیٰ میں سے ان کا استدلال یوں ہے کہ مرتکب کبیرہ کو عذاب دیا جائے گا اور دونوں آیت کی رو سے عذاب کا مستحق کافر ہی ہوتا ہے۔ تو اس سے ہمارا جواب یہ ہے کہ العذاب میں الف لام عہد خارجی ہے اور اس سے دائمی عذاب مراد ہے اور دائمی عذاب کفار کے ساتھ خاص ہے۔

والنصوص الظاہرۃ متروکۃ الخ یہ درحقیقت جواب کی طرف اشارہ ہے کہ خوارج جو نصوص ظاہرہ سے استدلال کرکے مرتکب کبیرہ کو ایمان سے خارج قرار دیتے ہیں اُن کا یہ استدلال غلط ہے اور ان ظاہری نصوص میں تاویل کی گئی ہے۔

والاجماع المنعقد علی ذلک الخ اس میں اشارہ ہے کہ اس بات پر اجماع امت منعقد ہے کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج نہیں لہٰذا خوارج کا استدلال ہی غلط ہے۔

والخوارج خوارج عما انعقد الخ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ آپ نے کہا کہ مرتکب کبیرہ کے

عدم کفر پر اجماع منعقد ہے حالانکہ اس اجماع میں خوارج شامل نہیں جب خوارج شامل نہیں تو پھر یہ کیسی اجماع ہے تو شارح نے جواب دیا کہ خوارج کے شامل ہونے اور نہ ہونے کا کوئی اعتبار ہی نہیں یہ ویسے بھی خارجی لوگ ہیں۔

﴿ واللہ تعالیٰ لا یغفر ان یشرک بہ باجماع المسلمین لکنہم اختلفوا فی انہ هل یجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الی انہ یجوز عقلا وانما علم عدمہ بدلیل السمع وبعضهم الی انہ یمتنع عقلا لان قضیة الحکمة التفرقة بین المسیئ والمحسن والکفر نهایة فی الجنایة لایحتمل الاباحة ورفع الحرمة اصلا، فلا یحتمل العفو ورفع الغرامة وایضا الکافر یعتقده حقا ولا یطلب له عفوا ولا مغفرة فلم یکن العفو عنه حکمة وایضا هو اعتقاد الابد فیوجب جزاء الابد وهذا بخلاف سائر الذنوب ﴾۔

ترجمہ: اور باجماع مسلمین اللہ تعالیٰ اس بات کو نہیں معاف کریں گے کہ ان کے ساتھ (الوہیت یا استحقاق عبادت میں) کسی کو شریک کیا جائے، البتہ اس بارے میں ان میں اختلاف ہے کہ کیا (شرک کا معاف کیا جانا) عقلا جائز ہے یا نہیں؟ تو بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ عقلا جائز ہے اور اس کا واقع نہ ہونا دلیل سمعی سے معلوم ہوا ہے اور بعض کا مذہب ہے کہ عقلا ممتنع ہے اس لئے کہ حکمت کا تقاضہ بدکار اور نیکوکار کے درمیان فرق کرنا ہے اور کفر انتہائی درجہ کا جرم ہے، اباحت کا اور حرمت ختم کئے جانے کا احتمال نہیں رکھتا۔ لہذا معاف کئے جانے اور سزا ختم کئے جانے کا بھی احتمال نہیں رکھتا۔ اور نیز کافر اس کو حق سمجھتا ہے اور اس کے لئے معافی اور مغفرت کا طلب گار نہیں ہوتا تو اس کو معاف کرنا حکمت و دانش مندی نہیں ہے، نیز کفر اس کا ہمیشہ کیلئے اعتقاد ہے، پس وہ ہمیشہ کیلئے سزا کو واجب کریگا اور یہ دیگر گناہوں کے برخلاف ہے۔

تشریح: یہاں سے ایک نیا عنوان شروع ہو رہا ہے وہ یہ کہ صغائر اور کبائر تو اگر اللہ تعالیٰ چاہے معاف فرمائیں گے اور اگر نہ چاہے تو اس پر ایک مدت تک عذاب دے کر جہنم سے نکال دیں گے لیکن کیا اللہ تعالیٰ شرک معاف فرمائیں گے یا نہ، تو شارح نے فرمایا کہ باجماع امت مشرک کو اللہ تعالیٰ معاف نہیں فرمائیں گے۔ یعنی ان کی معافی واقع نہیں ہوتی یہاں تک سب کا اتفاق ہے لیکن کیا مشرک کی معافی عقلا ممکن ہے یا

ذنوب میں معتزلہ اور اہل سنت کا آپس میں اختلاف ہے۔ اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ ان کی مغفرت عقلاً ممکن ہے اگرچہ دلائل سمعیہ سے یہ بات ثابت ہے کہ مشرک کی مغفرت واقع نہیں لیکن عقلاً جائز ہے۔ اس کے برخلاف معتزلہ کو کہنا ہے کہ مشرک کی معافی عقلاً ناممکن ہے بلکہ قبیح ہے۔ شارح نے معتزلہ کی طرف سے چار دلائل پیش کئے ہیں۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ اللہ کا ایک اسم مبارک حکیم ہے۔ اور حکیم کا کام حکمت سے بھرا ہوتا ہے لہٰذا حکمت اس بات کا متقاضی ہے کہ وہ مطیع اور عاصی کے درمیان فرق واضح کرے تو اگر مومن اور مشرک دونوں کی مغفرت ہو جائے تو ان دونوں کے درمیان کیا فرق رہا۔

جواب یہ ہے کہ یہ فرق اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں، چاہے تو فرق قائم رکھے اور چاہے تو نہ رکھے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ مشرک کی مغفرت کرکے پھر بھی اللہ تعالیٰ فرق کے قیام پر قادر ہیں۔ ان اللّٰه علیٰ كل شيء قدير۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ یہ کرے تو عین ممکن ہے کہ اس عدم فرق میں کوئی حکمت الٰہی مضمر ہو جس کا ہمیں اندازہ نہیں۔

معتزلہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ دیگر گناہ بعض اوقات مباح ہو سکتے ہیں لیکن کفر کسی بھی حالت میں مباح نہیں ہے لہٰذا مشرک کی مغفرت عقلاً جائز نہیں۔ ہم جواب دیتے ہیں يفعل اللّٰه ما يشاء۔ اللہ سے کوئی پوچھنے والا نہیں۔

معتزلہ کی تیسری دلیل یہ ہے کہ کافر اور مشرک خود کو برحق سمجھ رہا ہے جس کی وجہ سے وہ معافی نہیں مانگتا تو اس کی معافی عقلاً ناجائز ہے۔ جواب یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ اسے معافی مانگے بغیر معاف کرے تو اس میں بھی کوئی حکمت ہوگی۔

معتزلہ کی چوتھی دلیل یہ ہے کہ کافر کا ارادہ یہ ہوتا ہے کہ میں ہمیشہ کفر اور شرک ہی پر رہوں اس کا دائمی عقیدہ شرک دائمی عذاب کا متقاضی ہے لہٰذا اس کی معافی عقلاً ناجائز ہے۔ جواب یہ ہے کہ ہم تو یہ تسلیم نہیں کہ کفر ابدی اعتقاد ہے بلکہ موت سے وہ منقطع ہو گیا۔ لہٰذا اگر اللہ تعالیٰ چاہے کہ کافر اور مشرک کی مغفرت کرے تو اسے کون روک سکتا ہے اگرچہ کریں گے نہیں لیکن اگر کرے تو عقلاً جائز ہے جبکہ معتزلہ عقلاً ناجائز سمجھتے ہیں۔

﴿وَ یغفر ما دون ذلک لمن یشاء من الصغائر والکبائر مع التوبۃ او بدونہا خلافا للمعتزلۃ و فی تقریر الحکم ملاحظۃ للآیۃ الدالۃ علی ثبوتہ والآیات والاحادیث فی ھذا المعنی کثیرۃ والمعتزلۃ یخصصونہا بالصغائر و بالکبائر المقرونۃ بالتوبۃ و تمسکوا بوجہین الاول الآیات والاحادیث الواردۃ فی وعید العصاۃ والجواب انہا علیٰ تقدیر عمومہا انما تدل علی الوقوع دون الوجوب وقد کثرت النصوص فی العفو فیخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعید و زعم بعضہم ان الخلف فی الوعید کرم فیجوز من اللّٰہ تعالیٰ والمحققون علیٰ خلافہ کیف وھو تبدیل للقول وقد قال اللّٰہ تعالیٰ ما یبدل القول لدیّ﴾۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ جس کے لئے چاہیں گے شرک کے علاوہ گناہ معاف کردیں گے خواہ صغائر ہوں یا کبائر، توبہ کیساتھ ہوں یا بلا توبہ، بر خلاف معتزلہ کے، اور اس مسئلہ کے بیان کرنے میں اس آیت کا لحاظ ہے جو اس کے ثبوت پر دلالت کرنے والی ہے اور اس مضمون کے بارے میں آیات واحادیث بہت ہیں اور معتزلہ مغفرت اور معافی کو صغائر اور کبائر کیساتھ خاص کرتے ہیں جو توبہ کے ساتھ ہوں اور انہوں نے دو طریقوں سے استدلال کیا ہے اول وہ آیات اور احادیث ہیں جو گنہگاروں کی وعید کے سلسلہ میں وارد ہیں اور جواب یہ ہے کہ ان کو عام ماننے کی صورت میں وہ صرف وقوع پر دلالت کرتی ہیں وجوب پر دلالت نہیں کرتیں اور معافی کے سلسلہ میں نصوص کثرت سے ہیں، لہٰذا معاف کئے جانے والے گنہگار کو اس وعید کے عموم سے مستثنیٰ کیا جائے گا۔ اور بعض لوگوں نے کہا کہ وعید کے خلاف کرنا کرم ہے تو اللہ کی طرف سے جائز ہے اور محققین اس کے خلاف ہیں بھلا کیسے ہوسکتا ہے درآں حالیکہ یہ بات کو بدلنا ہے اور اللہ تعالیٰ فرما چکے ہیں کہ میرے یہاں بات بدلا نہیں کرتی۔

تشریح: اہل سنت والجماعت کا اجماعی عقیدہ ہے کہ شرک کے علاوہ تمام گناہ خواہ صغائر ہوں یا کبائر اللہ تعالیٰ چاہے تو توبہ کے ذریعے معاف کردے اور اگر چاہے تو توبہ کے بغیر معاف کردے یہی مضمون قرآن کریم کی اس آیت میں مذکور ہے ان اللّٰہ لا یغفر ان یشرک بہ ویغفر مادون ذلک لمن یشاء، اہل

سنت کا بنیادی عقیدہ قرآن کریم اور حدیث نبوی میں جگہ جگہ مذکور ہے، جبکہ معتزلہ کی رائے یہ ہے کہ کبیرہ کی معافی کے لئے توبہ اور استغفار ضروری ہے بغیر توبہ اور استغفار کے کبیرہ معاف نہیں کیا جائے گا۔ اس بات پر ان کے پاس دو بنیادی دلائل ہیں۔

معتزلہ کی پہلی دلیل وہ آیات اور احادیث ہیں جن میں گناہ گاروں کے لئے وعیدیں بیان ہوئی ہیں مثلاً ومن یعص اللّٰہ ورسولہ فان لہ نار جھنم خالدین فیھا وغیرہ معتزلہ کا استدلال ان آیات سے اس طرح ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کبیرہ پر ان لوگوں کو سزا نہ دے تو اللہ تعالیٰ کا کاذب ہونا لازم آئے گا، وعید بیان کی اور پھر وعید سے مخالفت کی۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ اگر یہ نصوص تمام گناہ گاروں کے حق میں عام لے جائیں تو زیادہ سے زیادہ ان نصوص سے عذاب کا وقوع معلوم ہو رہا ہے وجوب عذاب تو معلوم نہیں ہو رہا ہے اور کلام تو وقوع میں نہیں بلکہ وجوب ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ آیات اور احادیث میں عموم نہیں بلکہ ان سے بعض عصاۃ مراد ہیں جبکہ نصوص کثیرہ سے یہ بھی ثابت ہے کہ گناہوں کو معاف کر دیا جائے گا لہٰذا ان آیات کی عموم سے وہ گناہ گار مستثنیٰ ہوں گے جن کو اللہ تعالیٰ نے معاف فرمائی۔

وزعم بعضھم یہ در حقیقت معتزلہ کے ایک اعتراض کا جواب ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ گناہ گاروں کو وعید سنانے کے باوجود سزا نہ دے تو اللہ تعالیٰ کے حق میں وعید خلافی لازم آئے گی اور وعید کی مخالفت اللہ کے حق میں صحیح نہیں، تو شارح نے جواب دیا بعضھم سے بعض اشاعرہ مراد ہیں کہ وعید کی مخالفت تو عین مہربانی ہے البتہ وعدے کی مخالفت صحیح نہیں اس کی مثال یوں سمجھئے کہ ایک آدمی کسی مجرم کو سزائے موت سنا کر پھر معاف کر دے تو جس کو معافی دی گئی وہ بہت زیادہ خوش اور گرویدہ ہوگا، مگر محققین ماتریدیہ اس کے خلاف ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ اس سے بات کا بدلنا لازم آئے گا اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ما یبدل القول لدی، تاہم اس کا جواب اس طرح بھی دیا جا سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو وعید سنائی ہے تو اللہ تعالیٰ کے شان کریمانہ کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ اس کو اپنی مشیت پر موقوف رکھے، لہٰذا اس کو خلف وعید سے تعبیر کرنا غلط ہوگا البتہ اگر مشیت کے ساتھ تعلق نہ ہوتے ہوئے بعض لوگوں کی مغفرت ہوتی تو اس صورت میں خلف وعید کی گنجائش تھی۔

﴿والقاضی ان المذنب اذا علم انہ لا یعاقب علیٰ ذنبہ کان ذالک تقریراً لہ علیٰ

الذنب واغراءٌ للغير عليه وهذا ينافي حكمة ارسال الرسل والجواب ان مجرّد جواز العفو لایوجب ظن عدم العذاب فضلا عن العلم کیف والعمومات الواردة في الوعید المقرونة بغایة من التهدید ترجّح جانب الوقوع بالنسبة الیٰ کل واحد وکفیٰ به زاجرًا﴾۔

ترجمہ: دوسری دلیل یہ ہے کہ گنہگار کو جب اس بات کا یقین ہو جائے گا کہ اس کو اس کے گناہ پر سزا نہیں دی جائے گی تو یہ اس کو گناہ پر برقرار رکھنے اور دوسرے کو گناہ پر آمادہ کرنے کا ذریعہ اور سبب ہوگا اور یہ ارسال رسل کی حکمت کے منافی ہے اور جواب یہ ہے کہ صرف معافی کا جواز امکان سزا نہ ہونے کا گمان بھی پیدا نہیں کرتا یقین تو درکنار۔ کیسے ہو سکتا ہے جبکہ وعید کے سلسلے میں وارد عام آیات جو انتہائی تہدید پر مشتمل ہیں ہر ایک کی نسبت سزا واقع ہونے کے پہلو کو ترجیح دیتی ہیں اور زجر کے لئے اتنی بات کافی ہے۔

تشریح: یہ معتزلہ کا دوسرا استدلال ہے کہ اگر مرتکب کبیرہ کو اللہ تعالیٰ توبہ کئے بغیر معاف کر دے تو اس سے گناہ گار کو اور بھی آزادی مل جائے گی اور اس کے علاوہ دیگر لوگ بھی گناہوں پر جری ہو کر خلاف ورزیاں شروع کریں گے حالانکہ یہ ارسال رسل کی حکمت سے منافی بات ہے کیونکہ انبیاء اور رسل کا سلسلہ گناہوں سے روکنے کے لئے جاری کیا گیا ہے۔ جواب یہ ہے کہ ہم نے کفر اور شرک کے علاوہ باقی گناہوں کے بارے میں معافی کی جواز اور امکان کی بات کی ہے مطلب یہ ہے کہ اگر اللہ چاہے تو معاف کر دے اور اگر چاہے تو عذاب دے اس سے یہ بات کہاں معلوم ہوئی کہ عذاب نہیں دیا جائے گا، اس سے تو عدم عذاب کا ظن بھی حاصل نہیں تو عدم عذاب کا یقین کیسے حاصل ہو سکتا ہے جبکہ ساتھ ساتھ اللہ تعالیٰ نے سزا کی وعیدیں بھی سنائی ہیں۔

﴿ویجوز العقاب علی الصغیرة سواء اجتنب مرتکبها الکبیرة ام لا، لدخولها تحت قوله تعالیٰ ویغفر ما دون ذلك لمن یشاء، ولقوله تعالیٰ لا یُغادِر صغیرةً ولا کبیرةً الا احصاها، والاحصاء انما یکون للسؤال والمجازاة، الیٰ غیر ذلك من الآیات والاحادیث، وذهب بعض المعتزلة الی انه اذا اجتنب الکبائر لم یجز تعذیبه، لا بمعنی

درگزر کرنا بھی جائز اور ممکن ہے۔ یہ بات اگرچہ سابق میں مذکور ہے مگر اس نے دوبارہ ذکر کیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ جرم کی سزا نہ دینے پر لفظ عفو کا اطلاق بھی ہوتا ہے، جس طرح لفظ مغفرت کا اطلاق ہوتا ہے اور تاکہ اس سے ماتن کا یہ قول جڑ جائے کہ (کبیرہ کی معافی کا جواز اور امکان) اس وقت ہے جب کہ وہ کبیرہ حلال سمجھنے کی وجہ سے صادر نہ ہو۔ اور حلال سمجھنا کفر ہے کیونکہ اس میں وہ تکذیب موجود ہے جو تصدیق کے منافی ہے اور یہی مطلب بیان کیا جائے گا ان نصوص کا جو گنہگاروں کے خلود فی النار ہونے پر یا ان سے ایمان کے سلب کئے جانے پر دلالت کرنے والی ہیں۔

تشریح: ہمارا عقیدہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو انسان کو صغیرہ گناہوں پر بھی سزا دے اور اگر چاہے تو صغیرہ گناہوں کو معاف کر دے خواہ کبیرہ گناہ ہو یا نہ ہو۔ دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء، ما دون صغائر اور کبائر دونوں کو شامل ہے اور دونوں کی مغفرت مشیت الٰہی پر موقوف ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم میں وارد ہے مال هذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها. جب چھوٹے بڑے تمام گناہوں کو قلم بند کیا جاتا ہے جس کو دیکھ کر لوگ بروز قیامت خوف زدہ ہوں گے لہٰذا قلم بند کرنا ہی سزا کے لئے ہے تو اس کے ذریعے سزا کا ملنا کیا بعید ہے یعنی صغائر بھی سبب عقاب بن سکتے ہیں۔

وذهب بعض المعتزلة الخ یہاں سے شارح کا مقصود معتزلہ کے مذہب کا بیان ہے معتزلہ کہتے ہیں کہ صغائر کے ساتھ ساتھ اگر انسان نے کبائر سے اجتناب کیا ہو تو ایسی صورت میں صغائر پر سزا شرعاً جائز نہیں البتہ عقلاً محال بھی نہیں یعنی مطلب یہ ہے کہ واقع نہیں۔ اس بات پر ان کے پاس دلیل یہ آیت ہے

ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم،

ہم جواب دیتے ہیں کہ کبائر سے شرک مراد ہے کیونکہ یہ مطلق ذکر کیا گیا ہے اور مطلق ذکر کر کے مراد فرد کامل ہوتا ہے اور کبیرہ کا فرد کامل شرک ہی ہے، پھر اس جواب پر اعتراض وارد ہے کہ شرک تو واحد ہے اور کبائر جمع لایا گیا ہے تو اس سے شارح نے دو جواب دیئے ہیں پہلا جواب یہ ہے کہ اگر نوع کے اعتبار سے دیکھو تو کفر میں بھی تعدد ہے مثلاً کفر کفار، کفر نصاریٰ، کفر یہود وغیرہ وغیرہ تو اگرچہ جنس کے اعتبار سے سارا کفر ملت واحدہ ہے لیکن انواع کے اعتبار سے جمع کا صیغہ لایا گیا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ عربی زبان کا قاعدہ ہے کہ کبھی مفرد کی اضافت جمع کی طرف کی جاتی ہے مثلاً کسا بهم اس صورت میں جمع کے تمام افراد مضاف میں شریک ہوتے ہیں۔ کبھی جمع کی اضافت جمع کی طرف کی جاتی ہے اصنوا اقلامهم تو اس صورت میں تقسیم الاحاد علی الاحاد ہوتا ہے، یعنی ہر ایک نے اپنا اپنا قلم لیا تو اسی دوسرے قاعدے کے اعتبار سے یہاں بھی تقسیم الاحاد علی الاحاد معتبر ہے۔

والعفو عن الکبیرۃ الخ ملاحظہ کرو سے ایک اعتراض مقدر کا جواب مقصود ہے کہ اس عبارت کے تذکرہ سے بالکل تکرار لازم آتا ہے کیونکہ یہی بات پہلے ذکر کی گئی، تو شارح نے جواب دیا کہ اس عبارت کے لانے سے مجھے دو فائدے مقصود ہیں۔

پہلا فائدہ یہ ہے کہ ترک مؤاخذہ کو جس طرح مغفرت کہا جاتا ہے اسی طرح اس کو عفو بھی کہا جاتا ہے۔ دوسرا فائدہ یہ ہے کہ اس کو ذکر کرکے اس کے ساتھ آئندہ عبارت متعلق کیا ہے۔ قولہ اذا لم یکن عن استحلال، جب کبیرہ کو حلال سمجھ کر کیا جائے تو اس کے ارتکاب سے کفر لازم آتا ہے کیونکہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے اور کبیرہ کو حلال سمجھتے ہوئے کرنا تکذیب ہے تو تصدیق اور تکذیب آپس میں ایک دوسرے کے متضاد ہیں۔ وبهذا یساقول یہ ایک اعتراض کا جواب ہوسکتا ہے اعتراض یہ ہے کہ تم کہتے ہو کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں جب کافر نہیں تو مخلد فی النار بھی نہیں حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بعض اوقات مرتکب کبیرہ کے لئے مخلد فی النار ہونا ثابت کردیا ہے جیسا کہ ومن یقتل مؤمناً متعمداً فجزاءہ جهنم خالداً فیها ابداً،

تو شارح نے فرمایا کہ ہمارے اس متن سے یہ اعتراض از خود حل ہوگیا کہ جب کبیرہ کو حلال سمجھ کر کیا ہوئے تو یہ کفر ہے اور اسی وقت یہ انسان مخلد فی النار ہوگا، اسی طرح جہاں ارتکاب کبیرہ کے ساتھ سلب ایمان کیا گیا ہے مثلاً لا ایمان لمن لا امانة له، یا لا یزنی الزانی حین یزنی وهو مؤمن، تو اس سے مراد وہ حالت ہے کہ انسان کسی گناہ حلال سمجھ کر کرے تو اسی صورت میں اس انسان سے واقعی ایمان سلب ہوجاتا ہے۔

﴿والشفاعة ثابتة للرسل والاخیار فی حق اهل الکبائر بالمستفیض من الاخبار خلافاً للمعتزلة وهذا مبنی علی ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة اولیٰ وعندهم لما لم یجز لم یجز لنا قوله تعالیٰ واستغفر لذنبك وللمؤمنین والمؤمنات وقوله تعالیٰ

﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِيْنَ﴾ فان اسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم معنى، لان مثل هذا المقام يقتضي ان يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه انه انما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة وقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو مشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى ﴾۔

ترجمہ: اور اہل کبائر کے لئے رسولوں اور نیک بندوں کی شفاعت یعنی گناہ معاف کئے جانے کی سفارش اخبار مشہورہ سے ثابت ہے، برخلاف معتزلہ کے (کہ ان کے نزدیک شفاعت زیادتی ثواب کے لئے ہوگی گناہ معاف کئے جانے کیلئے نہیں)۔ اور یہ اختلاف اسی اختلاف پر مبنی ہے جو گزر چکا کہ (ہمارے نزدیک) عفو ومغفرت بغیر شفاعت کے ممکن ہے تو شفاعت کی وجہ سے بدرجہ اولی ممکن ہے اور معتزلہ کے نزدیک جب (کبائر کی مغفرت) ممکن نہیں تو (مغفرت کے لئے) شفاعت بھی ممکن نہیں اور ہماری دلیل اللہ تعالی کا (اپنے نبی سے) یہ فرمانا ہے کہ اے نبی! آپ اپنے قصور اور مومن مردوں اور مومن عورتوں کے قصور کی مغفرت طلب کیجئے، اور (کفار کے حق میں) اللہ تعالی کا یہ فرمانا ہے کہ ان کو شفاعت کرنے والوں کی شفاعت کام نہ دیگی، اس لئے کہ اس کلام کا اسلوب فی الجملہ ثبوت شفاعت پر دلالت کرتا ہے ورنہ کفار سے شفاعت کے نافع ہونے کی نفی کرنے کا کوئی معنی نہ ہوگا، ان کی بدحالی اور ان کی پریشانی بیان کرتے کے وقت، اس لئے کہ اس جیسا مقام اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ ان کا ایسا حال بیان کیا جائے جو ان ہی کے ساتھ خاص ہو نہ کہ ایسا حال جو ان کو اور ان کے علاوہ دوسروں کو بھی عام ہو، یہ مراد نہیں ہے کہ حکم یعنی شفاعت کے نافع نہ ہونے کو کافر پر معلق کرنا کافر کے علاوہ سے اس حکم کی نفی پر دلالت کرتا ہے، یہاں تک کہ یہ اعتراض وارد ہو کہ دلیل ان لوگوں کے خلاف حجت بنے گی جو مفہوم مخالف کے قائل ہیں اور (ہماری دلیل) نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد بھی ہے کہ میری شفاعت میری امت کے اہل کبائر کے لئے ہوگی اور یہ حدیث مشہور ہے بلکہ شفاعت کے باب میں احادیث از روئے معنی متواتر ہیں۔

تشریح: اہل السنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ اہل کبائر کے حق میں حضرات انبیاء اور صلحاء امت کی

شفاعت یعنی گناہ معاف کئے جانے کے سفارش ثابت ہے جسے اللہ تعالیٰ منظور بھی فرمائیں گے ابن ماجہ میں حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ جناب نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ قیامت کے روز تین لوگ سفارش کریں گے اول انبیاء پھر علماء پھر شہداء اہل السنت والجماعت کے برخلاف معتزلہ نفس شفاعت کے تو قائل ہیں مگر یہ کہتے ہیں کہ شفاعت گناہ معاف کرانے اور گنہگار کو عذاب سے رہائی دلانے کیلئے نہیں ہوگی بلکہ نیک بندوں کے ثواب میں زیادتی اور اضافہ کرانے کے لئے ہوگی۔

شارح فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے جو پہلے گذر چکا ہے۔ وہ یہ کہ ہمارے نزدیک ویغفر مادون ذالک لمن یشاء کے تحت جب بغیر شفاعت کے کبائر کی مغفرت ممکن ہے تو شفاعت کے ساتھ بدرجہ اولیٰ ممکن ہے۔ اور معتزلہ کے نزدیک جب بغیر شفاعت کبائر کی مغفرت جائز نہیں تو شفاعت کے ساتھ بھی جائز نہیں لیکن شفاعت کے بغیر مغفرت کے جائز نہ ہونے اور شفاعت کے ساتھ جائز نہ ہونے میں تلازم نہیں ہے لہذا شارح کا اس کو بناء اختلاف قرار دینا درست معلوم نہیں ہوتا۔

گناہ بخشوانے کے لئے شفاعت کے ثبوت پر ہماری دلیل ایک تو اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔ واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات۔ ترجمہ: اے نبی آپ اپنی کوتاہی کی اور مومنین مردوں اور عورتوں کے گناہوں کی مغفرت طلب کیجئے اور اللہ تعالیٰ سے اہل ایمان کے گناہوں کی مغفرت طلب کرنا ہی شفاعت ہے۔ لہذا شفاعت کا ثبوت ہو گیا۔ پھر چونکہ آیت میں لفظ ذنب صغائر و کبائر دونوں کو شامل ہے اس لئے تمام گناہوں کے بارے میں شفاعت ثابت ہوگئی۔ البتہ نبی کا معصوم ہونا اس بات سے مانع ہے کہ اس کے حق میں لفظ ذنب کو عام رکھا جائے اس لئے کہا جائے گا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں ذنب سے مراد ترک اولیٰ ہے یا ایسا صغیرہ ہے جو سہوا صادر ہوا ہو کیونکہ اس سے حضرات انبیاء معصوم نہیں ہیں۔

دوسری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے فما تنفعهم شفاعة الشافعين۔ ترجمہ: کفار کو ان کی شفاعت کرنے والوں کی شفاعت نفع نہ دے گی۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ کفار کی بدحالی اور قیامت کے روز ان کی بیچارگی بیان کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے ان کے حق میں شفاعت کے نفع بخش ہونے کی نفی کی ہے۔ اور جب کسی کی بدحالی بیان کرنے کا موقع ہو تو ایسا ہی حال بیان کیا جاتا ہے جو اسی کے ساتھ خاص ہو معلوم ہوا کہ شفاعت کا نافع نہ ہونا کفار کے ساتھ خاص ہے۔ رہے مومنین تو ان کے حق میں شفاعت نفع بخش ہوگی۔

ولیس المراد الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال سے پہلے ایک بات بطور مقدمہ کے جان لیجئے کہ مفہوم مخالف مذکور کے لئے ثابت حکم کے خلاف اس حکم کو کہتے ہیں، جو مسکوت عنہ کے لئے ثابت ہو، مثلا حدیث میں ہے فی الغنم السائمۃ زکوٰۃ۔ سائمہ بکریوں میں زکوٰۃ ہے اس سے مسکوت عنہ یعنی غیر سائمہ بکریوں کا حکم یہ سمجھا گیا کہ ان میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ تو مسکوت عنہ یعنی غیر سائمہ بکریوں میں زکوٰۃ نہ ہونا مفہوم مخالف ہے جو شوافع کے نزدیک حجت ہے اور حنفیہ اور معتزلہ مفہوم مخالف کا انکار کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ غیر سائمہ بکریوں کا حکم حدیث مذکور سے نہیں بلکہ دوسری نص سے معلوم ہوا ہے۔ اس تمہید کے بعد سوال مقدر کی تقریر یہ ہے کہ آیت مذکورہ میں کفار کے حق میں شفاعت کے نافع ہونے کی نفی کی گئی ہے۔ مومنین کے حق میں شفاعت کے نافع ہونے یا نہ ہونے کو بیان کرنے سے آیت ساکت اور خاموش ہے مگر تم آیت مذکورہ ہی سے مومنین کے حق میں شفاعت کا نافع ہونا ثابت کرتے ہو، یہ تو مفہوم مخالف سے استدلال ہوا، جس کے معتزلہ منکر ہیں۔ تو یہ دلیل معتزلہ پر حجت نہ ہوگی۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم مفہوم مخالف سے استدلال نہیں کرتے بلکہ کلام کے اسلوب سے استدلال کرتے ہیں۔ ثبوت شفاعت پر دوسری دلیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد شفاعتی لاهل الکبائر من امتی ہے جس کو ابوداؤد نے بھی روایت کیا ہے اور یہ حدیث مشہور ہے اور حدیث مشہور مفید یقین ہے۔

﴿واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة وقوله تعالى وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع، والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الأشخاص والأزمان والأحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الأدلة، ولما كان أصل العفو والشفاعة ثابتا بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسد اما الاول فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو واما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو من الجناية﴾۔

ترجمہ: اور معتزلہ نے "واتقوا یوما لا تجزی نفس عن نفس شیئا ولا یقبل منھا شفاعۃ"

اور" وما للظالمین من حمیم ولا شفیع یطاع " جیسے ارشادات الٰہیہ سے استدلال کیا ہے اور تمام اشخاص اور ازمان اور احوال کو عام ہونے پر ان آیات کی دلالت تسلیم کر لینے کے بعد جواب یہ ہے کہ تمام دلائل میں تطبیق دینے کی غرض سے ان آیات کو کفار کے ساتھ خاص کرنا ضروری ہے اور چونکہ نفس معافی اور شفاعت دلائل قطعیہ کتاب وسنت واجماع سے ثابت ہے اس بناء پر معتزلہ معاف کئے جانے کے قائل ہیں صغائر کے علی الاطلاق اور کبائر کے توبہ کے بعد، اور شفاعت کے قائل ہیں زیادتی ثواب کے لئے اور دونوں باتیں غلط ہیں۔ اول تو اس لئے کہ تائب اور مرتکب صغیرہ جو کبیرہ سے اجتناب کرتا رہا ہو ان کے نزدیک عذاب کا مستحق ہی نہیں۔ لہذا معاف کئے جانے کا کوئی معنی نہیں۔ اور ثانی اس لئے غلط ہے کہ نصوص شفاعت بمعنی جرم سے معافی طلب کرنے پر دلالت کرنے والے ہیں۔

تشریح: معتزلہ شفاعت بمعنی گناہ بخشوانے اور عذاب سے رہائی دلانے کے لئے سفارش نہ ہونے پر ان آیات سے استدلال کرتے ہیں جن میں صراحۃ شفاعت قبول کئے جانے کی نفی کی گئی ہے مثلا اللہ تعالیٰ کا ارشاد" واتقوا یوما لا تجزی نفس عن نفس شیئا ولا تقبل منها شفاعة۔ ترجمہ: اور اس دن سے ڈرو جس میں کوئی شخص کسی شخص کی طرف سے کچھ بھی حق ادا نہ کر سکے گا اور نہ کسی کی طرف سے کوئی شفاعت قبول کی جائے گی۔ اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے" وما للظالمین من حمیم ولا شفیع یطاع۔ ترجمہ: ظالموں کا نہ کوئی جگری دوست ہوگا اور نہ کوئی سفارشی جس کی بات مانی جائے۔

شارح نے معتزلہ کے استدلال کے چار جواب دیئے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ آیت مذکورہ ہر شخص کے حق میں شفاعت قبول کئے جانے کی نفی پر دلالت کرتی ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اس سے خاص طور سے کفار مراد ہیں اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص کسی کافر کی طرف سے کوئی حق ادا نہ کر سکے گا اور نہ کسی شخص کی طرف سے کافر کے حق میں سفارش قبول کی جائے گی اور اگر شفاعت کی نفی تمام اشخاص کو عام ہونے پر مذکورہ آیت کی دلالت ہم تسلیم نہیں تو دوسرا جواب یہ ہے کہ مذکورہ آیات ہر زمان میں شفاعت کی نفی پر دلالت نہیں کرتیں بلکہ ہو سکتا ہے شفاعت کے قبول نہ کئے جانے کے لئے کوئی مخصوص وقت ہو جس میں کسی کے حق میں شفاعت نہ قبول کی جائے مثلا وہ وقت کہ جس میں کسی کو شفاعت کی اجازت نہ ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے " من ذا الذی یشفع عنده الا باذنه" اور اگر یہ بھی تسلیم

کرلیں کہ آیات مذکورہ ہر زمان میں قبول شفاعت کی نفی تمام اشخاص کو عام ہونے پر دلالت کرتی ہے، تو یہ نہیں تسلیم کرتے کہ ہر حال میں قبول شفاعت کی نفی پر دلالت کرتی ہیں بلکہ ہوسکتا ہے کہ شفاعت کا نافع نہ ہونا اور قبول نہ کیا جانا بعض احوال کے ساتھ خاص ہو مثلاً جس وقت جہنم میں داخل کئے جانے کا قطعی فیصلہ صادر ہو چکا ہو اس وقت اس کے حق میں کسی کی شفاعت قبول نہ کی جائے۔

حضرت عائشہ صدیقہؓ نے نبی کریم ﷺ سے پوچھا کہ کیا قیامت کے روز آپ اپنے گھر والوں کو بھی یاد کریں گے تو آپ نے فرمایا کہ تین مواقع میں کوئی کسی کو یاد نہیں کریگا، وزن اعمال کے وقت، نامہ اعمال دیئے جانے کے وقت اور پل صراط پر گزرنے کے وقت۔ معلوم ہوا کہ بعض احوال ایسے پیش آئیں گے کہ کسی کا دوسرے کے حق میں شفاعت کرنا تو درکنار دوسرے کو حتی کہ اپنے گھر والوں کو بھی یاد نہیں رکھ سکے گا اور اگر تمام ازمان اور تمام احوال میں تمام اشخاص کو شفاعت کے نافع اور مقبول ہونے کی نفی کے عام ہونے پر آیات مذکورہ کی دلالت کو تسلیم کرلیں تو چوتھا جواب یہ ہے کہ جب دوسری جانب قبول شفاعت کے ثبوت پر بھی دلائل موجود ہیں۔ تو مثبت اور نافی دونوں طرح کے دلائل کے درمیان تطبیق دینے کی غرض سے ضروری ہے کہ معتزلہ کی پیش کردہ نصوص کو جو نفی شفاعت پر دلالت کرتی ہیں کفار کے ساتھ خاص کیا جائے، ایسی صورت میں وہ نصوص عام مخصوص منہ البعض کے قبیل سے ہوں گی۔

ولما کان اصل العفو الخ اب یہاں سے شارح گناہ معاف کئے جانے اور شفاعت کے باب میں معتزلہ کے مذہب کا خلاصہ اور اس کی اجمالی تردید پیش کررہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ چونکہ نفس معافی اور شفاعت دلائل قطعیہ کتاب وسنت واجماع سے ثابت ہے، اس لئے معتزلہ کو علی الاطلاق گناہوں کی معافی اور مسئلہ شفاعت کا انکار کرنے کی جرأت نہ ہوئی، چنانچہ وہ معافی کے قائل ہوئے مگر تمام گناہوں کی معافی کے جواز کے قائل نہ ہوئے بلکہ یہ کہا کہ صغائر تو ہر ایک کے معاف کئے جائیں گے یعنی صغیرہ گناہ پر اللہ تعالیٰ نہ کسی مومن کو سزا دیگا نہ کافر کو اور نہ مرتکب کبیرہ کو جو بلا توبہ کے مرگیا۔ مومن کو صغیرہ گناہ پر اس لئے سزا نہیں دیگا کہ وہ ارشاد قرآنی "ان تجتنبوا کبائر ما تنہون عنہ نکفر عنکم سیئاتکم" کے مطابق کبائر سے اجتناب کے سبب ساقط ہو چکا اور کافر اور مرتکب کبیرہ کو صغیرہ گناہ پر اس لئے سزا نہ دیگا کہ کافر اپنی کفر کی اور مرتکب کبیرہ اپنے کبیرہ کی سزا بھگتنے میں مشغول ہے۔ دونوں خلد فی النار ہیں، ان کو اپنے کفر اور کبیرہ کی سزا

سے بھی فرصت ہی نہ ملے گی کہ صغیرہ کی سزا ان کو دی جائے اور صغیرہ کی وجہ سے ان کی سزا میں شدت بھی پیدا نہیں کی جا سکتی کہ ساتھ ہی ساتھ دونوں گناہوں کی سزا دی جائے کیونکہ کفر اور کبیرہ کی سزا آخری درجہ کی سزا ہے جس پر زیادتی اور اضافہ ممکن نہیں ہے اسی طرح ان کبائر کے معافی کے بھی قائل ہیں جن سے بندہ نے توبہ کر لی ہو اور شفاعت کے بھی قائل ہیں مگر یہ کہتے ہیں کہ شفاعت گناہ بخشوانے اور عذاب سے رہائی دلانے کے لئے نہیں بلکہ نیکیوں کے ثواب میں زیادتی اور ان کے درجات میں بلندی کے لئے ہوگی۔

شارح فرماتے ہیں کہ معتزلہ جس اعتبار پر عفو اور جس معنی میں شفاعت کے قائل ہیں، دونوں باتیں غلط ہیں اول تو اس لئے کہ وہ مرتکب کبیرہ جس نے توبہ کر لی ہو اور وہ مرتکب صغیرہ جو کبیرہ سے اجتناب کرتا رہا ہو وہ معتزلہ کے نزدیک عذاب کا مستحق ہی نہیں ہے تو پھر ان کے معاف کئے جانے کی بات بے معنی ہے کیونکہ عفو کے معنی مستحق عذاب سے درگزر کرنا اور اس کو سزا نہ دینا ہے اور ثانی اس لئے غلط ہے کہ نصوص شفاعت یعنی گناہ معاف کرنے کی سفارش پر دلالت کرتے ہیں، لہذا اس کو زیادتی ثواب پر محمول کرنا نصوص کے خلاف ہے جو ہرگز معتبر نہیں ہو سکتا۔ بخاری اور مسلم میں تفصیل کے ساتھ یہ حدیث موجود ہے جس میں "آیا ہے کہ قیامت کے روز نبی اکرم ﷺ عرش کے پاس سجدہ کریں گے اور جہنمیوں کی نجات کے لئے شفاعت فرمائیں گے۔ اللہ تعالیٰ آپ کی شفاعت کو قبول فرمائیں گے اور بہت سے جہنمیوں کی رہائی کا حکم دیں گے۔ اسی طرح آپ اپنی شفاعت کے ذریعہ رہائی دلاتے رہیں گے یہاں تک کہ سوائے ان لوگوں کے جن کے واسطے قرآن نے خلود فی النار کا فیصلہ سنایا ہے جہنم میں اور کوئی نہ بچے گا۔

﴿وأهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار وإن ماتوا من غير توبة﴾ لقوله تعالىٰ فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ونفس الإيمان عمل خير ولا يمكن أن يرىٰ جزاءه قبل دخول النار ثم يدخل النار لأنه باطل بالإجماع فتعين الخروج من النار ولقوله تعالىٰ وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات ولقوله تعالىٰ إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس إلىٰ غير ذلك من النصوص الدالة علىٰ كون المؤمن من أهل الجنة مع ما سبق من الأدلة القاطعة الدالة علىٰ أن العبد لا يخرج بالمعصية عن الإيمان، وأيضا الخلود في النار من أعظم العقوبات وقد جعل جزاء الكفر الذي هو أعظم الجنايات فلو جوزي به غير الكافر لكانت زيادة علىٰ قدر

الجنة فلا یکون عدلاً ﴾۔

ترجمہ: اور مومن اہل کبائر جہنم میں ہمیشہ نہیں رہیں گے اگرچہ وہ بغیر توبہ کئے مر جائیں اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ جو شخص ذرہ برابر بھی نیکی کرے گا اس کا بدلہ پائے گا اور نفس ایمان بھی عمل خیر ہے اور یہ بات ناممکن ہے کہ جہنم میں داخل ہونے سے پہلے اس کا بدلہ پا لے۔ پھر جہنم میں داخل کر دیا جائے کیونکہ یہ تو بالاتفاق باطل ہے۔ تو پھر جہنم سے نکلنا متعین ہے اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ اللہ نے مومن مردوں اور مومن عورتوں سے جنت کا وعدہ فرمایا ہے اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ بے شک جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے اچھے اچھے کام ان کے لئے فردوس کے باغات ہیں اور ان کے علاوہ ایسی نصوص کی وجہ سے جو مومن کے اہل جنت میں سے ہونے پر دلالت کرنے والی ہیں ان گزشتہ دلائل قطعیہ کے ساتھ جو اس بات پر دلالت کرنے والے ہیں کہ بندہ معصیت کی وجہ سے ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ نیز خلود فی النار سب سے بڑی سزا ہے جو اس کفر کا بدلہ قرار دیا گیا ہے جو سب سے بڑا جرم ہے تو اگر یہ سزا کافر کے علاوہ کسی کو دی گئی (جس کا جرم یقیناً کفر سے کم تر ہے) تو یہ مقدار جرم سے زائد سزا ہوگی تو پھر یہ عدل نہ ہوگا۔

تشریح: اہل السنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ مومن مرتکب کبیرہ خواہ وہ کبیرہ سے توبہ کئے بغیر مر گیا ہو جہنم میں ہمیشہ نہیں رہے گا۔ اس مسئلہ میں پہلی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے "فمن یعمل مثقال ذرة خیرا یرہ"۔ ترجمہ: جو شخص ذرہ برابر بھی عمل خیر کرے گا اس کا بدلہ پائے گا اور نفس ایمان بھی عمل خیر ہے جیسے کہ مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ای الاعمال افضل، قال الایمان باللہ۔ ترجمہ: آپ ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ کون عمل افضل ہے؟ آپ نے فرمایا ایمان باللہ۔ سو جب اس حدیث کی رو سے نفس ایمان بھی عمل خیر ہے اور آیت مذکورہ کی رو سے اس کا بدلہ ملنا ضروری ہے، اب عقلاً تین احتمالات ہیں، پہلا احتمال یہ کہ ایمان کا بدلہ دنیا کے اندر نعمت کی شکل میں یا آخرت کے اندر کبیرہ کی سزا میں تخفیف کی شکل میں دیدی جائے۔ یہ اس لئے باطل ہے کہ نصوص اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ ایمان کا بدلہ جنت ہے جیسے مسلم شریف میں حدیث مذکور ہے من مات وھو یعلم انہ لا الہ الا اللہ دخل الجنة۔ (ترجمہ) جس شخص کی موت اس کے یقین کی حالت میں ہوئی کہ اللہ

تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں وہ جنت میں داخل ہوگا۔ دوسرا احتمال یہ کہ ایمان کا بدلہ دینے کے لئے اس کو جنت میں داخل کیا جائے۔ اور جب وہ اپنے ایمان کا بدلہ پا چکے تو جنت سے نکال کر کبیرہ کی سزا دینے کے لئے ہمیشہ کے لیے جہنم میں داخل کر دیا جائے۔ یہ احتمال بالاتفاق باطل ہے کیونکہ امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ جو جنت میں داخل ہوگا وہ ہمیشہ جنت ہی میں رہے گا جنت سے کبھی بھی نہ نکلے گا۔ اس بات پر دلائل قطعیہ موجود ہیں۔ تیسرا احتمال یہ ہے کہ کبیرہ کی سزا دینے کے لئے اس کو اولاً جہنم میں داخل کر دیا جائے اور چونکہ اس کو اپنے ایمان کا بدلہ جنت میں ملنا ہے تو پھر ایمان کا بدلہ پانے کے لئے اس کو جہنم سے نکالنا متعین ہو گیا۔ اور ہمارا دعویٰ ثابت ہو گیا کہ مومن مرتکب کبیرہ مخلد فی النار نہیں ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ ماسبق میں اس بات پر دلائل قطعیہ گزر چکے ہیں کہ گناہ کبیرہ بندہ مومن کو ایمان سے خارج نہیں کرتا بلکہ مرتکب کبیرہ مومن ہے اور ارشاد الٰہی "وعد اللہ المومنين والمومنات جنات" اور "إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا" وغیرہ کی رو سے مومن اہل جنت میں سے ہے لہٰذا مرتکب کبیرہ اہل جنت میں سے ہے اور پہلے جنت میں داخل کیا جائے پھر کبیرہ کی سزا کے لئے جنت سے نکال کر جہنم میں داخل کیا جائے تو یہ بالاجماع باطل ہے۔ تو یہی متعین ہو کہ پہلے کبیرہ کی سزا کے لئے جہنم میں داخل کیا جائے گا پھر جہنم سے نکال کر ہمیشہ کے لئے جنت میں داخل کر دیا جائے گا۔ لہٰذا ہمارا مدعا ثابت ہو گیا کہ مومن مرتکب کبیرہ مخلد فی النار نہیں ہوگا۔

تیسری دلیل الزامی ہے کیونکہ یہ دلیل حسن وقبح کے عقلی ہونے پر موقوف ہے جس کا فریق مخالف یعنی معتزلہ قائل ہیں۔ اشعریہ اس کے قائل نہیں ہیں۔ اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ خلود فی النار آخری درجہ کی سزا ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے آخری درجہ کے جرم یعنی کفر کا بدلہ قرار دیا ہے۔ اب اگر یہ سزا کافر کے علاوہ مثلاً مرتکب کبیرہ کو دی جائے جس کا جرم یقیناً کفر سے ہلکا اور کمتر ہے تو مقدار جرم سے زائد سزا ہوگی اور مقدار جرم سے زائد سزا دینا عقلاً قبیح ہے اور جو شے عقلاً قبیح ہو وہ تمہارے نزدیک عدل نہیں ہو سکتی لہٰذا اللہ تعالیٰ کا مرتکب کبیرہ کو خلود فی النار کی سزا دینا تم معتزلہ کے مذہب کی رو سے عدل نہ ہوگا۔

﴿وذهبت المعتزلة الى ان من ادخل النار فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليسوا من اهل النار

على ما سبق من اصولهم والكافر مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة بوجهين الاول انه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة دائمة فينافي استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان شاء عفى وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة الثاني النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالىٰ من يقتل مؤمنا متعمداً فجزاءه جهنم خالدا فيها وقوله تعالىٰ ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها وقوله تعالىٰ من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا كافراً وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من احاطت به خطيئته وشملته من كل جانب ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم سجن مخلد ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود كما مرّ۔

ترجمہ: اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ جو جہنم میں داخل کر دیا جائے گا وہ ہمیشہ ہی اس میں رہے گا اس لئے کہ وہ یا تو کافر ہوگا یا مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ مر گیا اس لئے کہ معصوم اور تائب اور مرتکب صغیرہ جب کہ کبائر سے وہ اجتناب کرتا رہا ہو، یہ لوگ اس جہنم میں مستحق نہیں جیسا کہ ان کا اصول گزر چکا اور کافر بالاتفاق مخلد فی النار ہے اسی طرح مرتکب کبیرہ بھی جو بلا توبہ مر گیا ہو دو وجہ سے مخلد فی النار ہے اول یہ کہ وہ عذاب کا مستحق ہے اور عذاب خالص اور دائمی مضرت کا نام ہے پس وہ اس ثواب کا مستحق ہونے کے منافی ہے جو خالص اور دائمی منفعت کا نام ہے۔ اور اس کا جواب دوام کی قید کا انکار ہے بلکہ اس معنی میں استحقاق کا بھی انکار ہے جس معنی کا انہوں نے ارادہ کیا اور وہ معنی اللہ پر واجب ہونے کا ہے اور ثواب محض اللہ کا فضل ہے اور عذاب عدل ہے سو اگر چاہے معاف کر دے گا اور اگر چاہے گا ایک مدت تک عذاب دیکر اس کو جنت میں داخل کریگا۔ دوسری دلیل (معتزلہ کی) وہ نصوص ہیں جو (مرتکب کبیرہ کے) خلود فی النار پر دلالت کرنے والے ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ جو شخص کسی مؤمن کو عمداً قتل کرے گا تو اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ جو شخص اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے گا اور اس کے احکام کی خلاف ورزی کرے گا۔ اللہ تعالیٰ اس کو جہنم میں داخل فرمائے گا۔ جس میں وہ ہمیشہ رہے گا۔ اور

جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ جو لوگ بدی کا ارتکاب کریں اور ان کے گناہ ان کا احاطہ کرلیں وہی لوگ جہنمی ہیں وہ جہنم میں ہمیشہ رہیں گے اور جواب یہ ہے کہ مومن کو اس کے مومن ہونے کی وجہ سے قتل کرنے والا کافر ہی ہوسکتا ہے۔ اسی طرح جو شخص اللہ کے تمام احکام کی خلاف ورزی کرے اور اسی طرح گناہ اس کا احاطہ کرلیں اور یہ جواب ہے اس کو کچھ نہیں (وہ کافر ہی ہوگا)۔ اور اگر مان لیا جائے تو لفظ خلود طویل قیام کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسے "سجن مخلد" یعنی لمبی قید اور اگر مان لیا جائے تو یہ دلیل (معتزلہ کی) ان نصوص کے معارض ہے جو عدم خلود پر دلالت کرنے والی ہیں جیسا کہ گزر چکا۔

تشریح: اہل السنت والجماعت کے برخلاف معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ مرگیا ہو وہ مخلد فی النار ہوگا۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ جو بھی جہنم میں داخل ہوگا وہ ہمیشہ کے لئے داخل ہوگا کیونکہ جہنم میں داخل ہونے والا کافر ہوگا یا مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ مرگیا ہو۔ اس لئے کہ معصوم جس سے صغیرہ یا کبیرہ کوئی گناہ صادر نہیں ہوا اور مرتکب کبیرہ جس نے مرنے سے پہلے توبہ کرلی ہو اور مرتکب صغیرہ جو کبیرہ سے اجتناب کرتا رہا ہو۔ معتزلہ کے اصول پر جہنم کے مستحق ہی نہیں۔ اس لئے جہنم میں داخل ہونے والا کافر ہوگا یا مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ کے مرگیا ہو۔ اور کافر تو بالاجماع مخلد فی النار ہے اور مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ مرگیا ہو وہ بھی مخلد فی النار ہے، دو دلیلوں کی وجہ سے۔ پہلی دلیل تو یہ کہ وہ عذاب کا مستحق ہے جو خالص اور دائمی مضرت کا نام ہے۔ لہٰذا عذاب کا مستحق ہونا اس ثواب کے مستحق ہونے کے منافی ہے۔ جو خالص اور دائمی منفعت کا نام ہے۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ عذاب اور ثواب کے معنی میں دوام کی قید تسلیم نہیں بلکہ جس معنی میں وہ بندہ کو عذاب و ثواب کا مستحق قرار دیتے ہیں یعنی یہ کہ ثواب اور عقاب اللہ پر واجب ہے۔ ہم یہ بھی نہیں تسلیم کرتے ہیں اور ہم کہتے ہیں کہ ثواب محض اللہ کا فضل ہے اور عقاب اس کا عدل ہے اگر وہ چاہے تو مرتکب کبیرہ کو معاف کردے، خواہ محض اپنے فضل سے یا کسی کی شفاعت قبول کرکے اور چاہے تو ایک مدت تک عذاب دے پھر عذاب سے رہائی دے کر جنت میں داخل کرے۔ عذاب و ثواب میں سے کوئی چیز اللہ پر واجب نہیں اور ہم جو کہتے ہیں کہ مطیع جنت کا مستحق ہے اور کافر جہنم کا مستحق ہے تو ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ مطیع اللہ کے فضل کا اہل ہے اور کافر اللہ کے عدل کا اہل ہے۔ یہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا کہ مطیع کو جنت میں اور کافر کو جہنم میں داخل کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔ اور معتزلہ کی دوسری دلیل وہ نصوص ہیں جو مرتکب کبیرہ

کے خلود فی النار پر دلالت کرتے ہیں مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد "ومن یقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤہ جھنم خالداً فیھا" اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "ومن یعص اللّٰہ و رسولہ و یتعد حدودہ یدخلہ ناراً خالداً فیھا" اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "ومن کسب سیئۃ واحاطت بہ خطیئتہ فاولئک اصحاب النار" شارح رحمۃ اللہ علیہ نے ان نصوص سے معتزلہ کے استدلال کا جو پہلا جواب دیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ تینوں نصوص کفار کے حق میں ہے نہ کہ مرتکبین کبائر کے حق میں چنانچہ پہلی آیت کا مطلب ہے کہ جو شخص کسی مومن کو اس کے مومن ہونے کی وجہ سے قتل کرے اس کے لئے خلود فی النار ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ کسی کو مومن ہونے کی وجہ سے وہی قتل کرے گا جو ایمان کو قبیح سمجھے گا اور ایمان کو قبیح سمجھنے والا شخص طور پر کافر ہے یا یوں کہا جائے کہ آیت مذکورہ میں "متعمداً" بمعنی مستحلاً ہے یعنی جو کسی مومن کو قتل کرنے کو حلال سمجھ کر اور یہ پہلے گزر چکا ہے "والاستحلال کفر" یعنی کسی گناہ کو خواہ وہ صغیرہ ہی کیوں نہ ہو حلال سمجھنا کفر ہے اور دوسری آیت بھی کفار کے حق میں ہے کیونکہ "یتعد حدودہ" میں لفظ حدود مضاف ہے اور جس طرح لام تعریف بھی استغراق کے لئے آتا ہے اسی طرح اضافت بھی مفید استغراق ہوتی ہے۔ اس صورت میں "من یتعد حدودہ" کا معنی ہوگا جو شخص اللہ تعالیٰ کے تمام احکام کو ترک کرے اور تمام احکام میں ایمان باللہ اور ایمان بالرسول وغیرہ بھی داخل ہے اور ایمان باللہ اور ایمان بالرسول کو نظر انداز کرنے والا یقیناً کافر ہوگا اور تیسری آیت میں احاطہ سے مراد یہ ہے کہ گناہ اس کے ظاہر اور باطن یعنی اعضاء جوارح اور قلب دونوں کو گھیر لیں۔ اس صورت میں نہ دل میں تصدیق باقی رہے گی اور نہ زبان پر شہادتین کا اقرار اور ایسا شخص بھی یقیناً کافر ہی ہوگا۔

ماحصل کلام یہ ہے کہ معتزلہ کی پیش کردہ تینوں آیات کفار کے حق میں ہیں اور اگر ان کی یہ بات مان لی جائے کہ مذکورہ آیات مرتکبین کبائر ہی کے حق میں ہیں تو ہم کہیں گے کہ لفظ خلود ہمیشہ دوام ہی کے معنی میں استعمال نہیں ہوتا بلکہ کبھی مکث طویل یعنی لمبی مدت تک قیام کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے "سجن مخلد" یعنی لمبی مدت تک کی قید۔ یا جیسے کہا جاتا ہے خلد اللّٰہ ملکہ، یعنی اللہ تعالیٰ اس کی سلطنت کو تادیر قائم رکھے اور اگر یہ بھی مان لیا جائے کہ خلود دوام ہی کے معنی میں استعمال ہوتا ہے تو پھر ہم کہتے ہیں کہ تمہارے پیش کردہ دلائل ان نصوص قرآنیہ کے معارض ہیں جو اہل کبائر کے عدم خلود فی النار پر

روایت کرنے والی ہیں جیسے "وعد اللہ المؤمنین والمؤمنات جنات" اور "فمن یعمل مثقال ذرۃ خیرا یرہ" اور حدیث ابوذرؓ "وان زنی وان سرق علی رغم انف ابی ذر" اور جب یہ عدم خلود پر دلالت کرنے والی نصوص کے معارض ہیں تو معتزلہ کا ان آیات سے استدلال درست نہیں۔

﴿والایمان فی اللغۃ التصدیق ای اذعان حکم المخبر وقبولہ وجعلہ صادقا افعال من الامن کأن حقیقۃ آمن بہ آمنہ التکذیب والمخالفۃ یتعدی باللام کما فی قولہ تعالیٰ حکایۃ عن اخوۃ یوسف علیہ السلام وما انت بمؤمن لنا ای بمصدق وبالباء کما فی قولہ علیہ السلام الایمان ان تؤمن باللہ الحدیث ای تصدق ولیست حقیقۃ التصدیق ان تقع فی القلب نسبۃ الصدق الی الخبر او المخبر من غیر اذعان وقبول بل ہو اذعان وقبول لذلک بحیث یقع علیہ اسم التسلیم علیٰ ما صرح بہ الامام الغزالی وبالجملۃ المعنی الذی یعبر عنہ بالفارسیۃ بگرویدن ہو معنی التصدیق المقابل للتصور حیث یقال فی اوائل علم المیزان العلم اما تصور واما تصدیق صرح بذلک رئیسہم ابن سینا ولو حصل ہذا المعنی لبعض الکفار کان اطلاق اسم الکافر علیہ من جہۃ ان علیہ شیئاً من امارات التکذیب والانکار کما فرضنا ان احدا صدق بجمیع ما جاء بہ النبی علیہ السلام وسلمہ واقر بہ وعمل ومع ذلک شد الزنار بالاختیار او سجد للصنم بالاختیار نجعلہ کافراً لما ان النبی علیہ السلام جعل ذلک علامۃ التکذیب والانکار وتحقیق ہذا المقام علیٰ ما ذکرت یسہل لک الطریق الیٰ حل کثیر من الاشکالات الموردۃ فی مسئلۃ الایمان﴾۔

ترجمہ: اور ایمان لغت میں تصدیق کا نام ہے یعنی خبر دینے والے کی بات کا یقین کر لینا اور اسکو مان لینا اور اسکو سچا قرار دینا۔ افعال کے مصدر ہے امن سے ماخوذ ہے گویا کہ "آمن بہ" کے حقیقی معنی ہیں اس کو تکذیب اور مخالفت سے مامون اور بے خوف کر دیا۔ لام کے ذریعے متعدی ہوتا ہے جیسے کہ برادران یوسف کے قول کی حکایت کے طور پر اللہ تعالیٰ کے ارشاد "وما انت بمؤمن لنا" میں یعنی بمصدق اور با کے ذریعے (متعدی ہوتا ہے) جیسے کہ نبی علیہ السلام کے ارشاد "الایمان ان

تؤمن باللہ" میں تؤمن بمعنی تصدق ہے اور تصدیق کی حقیقت یہ ہے کہ خبر یا مخبر کی طرف سچائی کی نسبت دل میں آجائے بغیر یقین کے اور بغیر اس کو قبول کئے بلکہ وہ یقین کر لینا اور اس کو اس طرح قبول کر لینا ہے کہ اس پر لفظ تسلیم صادق آئے جیسا کہ امام غزالی نے اس کی صراحت کی ہے بہرحال جس معنی کو فارسی میں گرویدن سے تعبیر کیا جاتا ہے وہی اس تصدیق کا معنی ہے جو تصور کا مقابل ہے اس لئے کہ علم منطق کے آغاز میں بیان کیا جاتا ہے کہ علم یا تصور ہوگا یا تصدیق یعنی الشاهقہ ابن سینا نے اس کی صراحت کی ہے سو اگر یہ معنی کسی کافر کو حاصل ہو تو اس پر کافر کا اطلاق اس وجہ سے ہوگا کہ اس پر تکذیب وانکار کی کوئی علامت ہوگی جیسا کہ ہم فرض کریں کہ ایک شخص نبی کریم ﷺ کی لائی ہوئی تمام باتوں کی تصدیق کرتا ہے اور اس کا اقرار کرتا ہے اور اس پر عمل بھی کرتا ہے بایں ہمہ وہ زنار باندھتا ہے اپنے اختیار سے اور بت کو سجدہ کرتا ہے اپنے اختیار سے تو ہم اس کو کافر قرار دیں گے کیونکہ نبی کریم ﷺ نے ان چیزوں کو تکذیب وانکار کی علامت قرار دیا ہے اور اس مسئلہ کی تحقیق جس انداز پر میں نے کی ہے تمہارے لئے مشتبہ باتوں کو دور کرنے میں پیش آنے والے بہت سے اشکالات کے حل کا راستہ آسان کردے گا۔

تشریح: ایمان مصدر ہے باب افعال سے اگر ہمزہ افعال تعدیہ کے لئے ہے تو اس کا معنی جعل الغیر امنا یعنی کسی کو امن والا بنا دینا اور اگر ہمزہ افعال صیرورت کے لئے ہے تو اس کا معنی امن والا ہو جانا ہے پھر شریعت نے اس کو تصدیق کے معنی کی طرف نقل کر لیا ان لوگوں کے مذہب پر ایمان شرعی کا جو تصدیق کے معنی میں ہے معنی لغوی سے منقول ہونا لازم آتا ہے اور نقل خلاف اصل ہے اسی بناء پر شارح ان لوگوں کے خلاف کہتے ہیں کہ ایمان کا لغوی معنی تصدیق ہے اور لغوی اور شرعی معنی کے درمیان فرق صرف اطلاق اور تقیید کا ہے یعنی لغت میں ایمان نام ہے کسی بھی خبر دینے والے کی بات کا یقین کر لینے اس کو قبول کر لینے اور اس کو سچا قرار دینے کا خواہ وہ خبر دینے والا نبی ہو یا غیر نبی اور شریعت میں ایمان خاص طور سے نبی علیہ السلام کی ان تمام باتوں کی تصدیق کرنے کا نام ہے جو وہ اللہ کے پاس سے لائے اور ایمان کا لغوی معنی جعل الغیر امنا وضع اول کے اعتبار سے ہے اور تصدیق وضع ثانی کے اعتبار سے ہے تو دونوں لغوی اور اصلی معنی ہوئے اور دونوں معنی کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ تصدیق کے اندر جعل الغیر امنا کا معنی موجود ہے بایں

وجہ کہ جب کوئی کسی کی تصدیق کرتا ہے تو اس کو اپنی طرف سے مخالفت اور تکذیب سے مامون اور بے خوف کر دیتا ہے، پھر چونکہ ایمان کے اندر اذعان کے معنی پائے جاتے ہیں جو بواسطہ لام متعدی ہوتا ہے کہا جاتا ہے: اذعن لامر فلان اس نے فلاں کی بات مان لی اس لئے کہ ایمان بھی بواسطہ متعدی ہوتا ہے جیسا کہ برادران یوسف نے اپنے باپ یعقوب علیہ السلام سے کہا تھا وما انت بمومن لنا یعنی آپ ہماری بات کی تصدیق نہ کریں گے۔ اور اس حیثیت سے کہ ایمان کے اندر اعتراف کا معنی بھی موجود ہے جو بواسطہ باء متعدی ہوتا ہے۔ اس لئے ایمان بھی بواسطہ باء بھی متعدی ہوتا ہے جیسا کہ نبی کریم ﷺ کے ارشاد "الایمان ان تومن باللہ" میں بواسطہ باء متعدی ہے اور "تومن" "یعنی" "تصدق" ہے، الغرض لفظ ایمان کا معنی لغت اور شرع میں ایک ہی ہے یعنی تصدیق۔ فرق صرف اطلاق اور تقیید کا ہے جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے اس پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے کہ بعض کفار نبی کریم ﷺ کو صادق جانتے تھے اور کہتے بھی تھے کہ ان کے اندر تصدیق پائی گئی ہے اس کے باوجود ان کو مومن نہیں کہا گیا۔ اس سے معلوم ہو کہ شریعت میں ایمان فقط تصدیق کا نام نہیں ہے۔

شارح نے اس اشکال کا یہ جواب دیا کہ تصدیق کی حقیقت صرف کسی خبر یا مخبر کی سچائی کا بغیر اذعان وقبول کے دل میں آجانا نہیں ہے بلکہ سچ جان کر اس کو قبول کر لینا تصدیق ہے جس کو تسلیم کہا جاتا ہے اور کفار کو نبی کریم ﷺ کی سچائی کا علم تو تھا مگر تصدیق بمعنی تسلیم ان کو حاصل نہ تھی حاصل کلام یہ کہ تصدیق سے قلب کی وہ کیفیت مراد ہے جس کو فارسی میں گرویدن سے تعبیر کیا جاتا ہے اور یہی تسلیم ہے اور یہی اس تصدیق کا بھی معنی ہے جو تصور کا مقابل ہے۔ سو اگر یہ کیفیت یعنی تصدیق بمعنی تسلیم کسی کافر کو حاصل ہو تو اس پر لفظ کافر کا اطلاق اس وجہ سے نہیں ہے کہ تصدیق ایمان نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس پر تکذیب اور انکار کی کوئی علامت ہے جیسے کہ ہم فرض کریں کہ ایک شخص نبی کریم ﷺ کی لائی ہوئی تمام باتوں کی تصدیق کرتا ہے اور ان کا اقرار بھی کرتا ہے اور ان پر عمل بھی کرتا ہے۔ غرض تمام اہل قبلہ کے نزدیک اس کے مجموعہ ارکان ایمان جمع ہیں ان کے نزدیک بھی جو فقط تصدیق کو ایمان قرار دیتے ہیں اور ان کے نزدیک بھی جو فقط اقرار کو ایمان قرار دیتے ہیں اور ان کے نزدیک بھی جو تصدیق اور اقرار دونوں کے مجموعہ کو ایمان قرار دیتے ہیں اور ان کے نزدیک بھی جو تصدیق اقرار اور عمل تینوں کے مجموعہ کو ایمان قرار دیتے ہیں مگر اس کے ساتھ ہی وہ

اختیاری طور پر زنار باندھتا ہے جو کفار کا شعار ہے یا اختیاری طور پر وہ بت کو سجدہ کرتا ہے تو ہم ظاہر اور باطن دونوں کے اعتبار سے اس کو کافر کہیں گے کیونکہ زنار باندھنا اس طرح بت کو سجدہ کرنا جب کہ بغیر جبر و اکراہ کے ہو تکذیب و انکار کی علامت ہے اور جس تصدیق کے ساتھ تکذیب و انکار کی علامت ہو وہ تصدیق کالعدم ہے اور اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

والتحقیق ھذا الکلام الخ یعنی جس انداز پر میں نے ایمان کے لغوی معنی کی تحقیق پیش کی ہے اس سے مسئلہ ایمان میں وارد کئے جانے والے بہت سے اشکال حل ہو جاتے ہیں کیونکہ تحقیق مذکور کا خلاصہ یہ ہے کہ ایمان کا لغوی معنی تصدیق یعنی کسی بات کو سچ جان لینا و سچ مان لینا ہے۔ درآں حالیکہ اس کے ساتھ تکذیب و انکار کی کوئی علامت نہ ہو اور جو اشکالات وارد کئے جاتے ہیں ان میں سے ایک اشکال تو یہ ہے کہ اگر ایمان تصدیق کا نام ہوتا تو ابو جہل مؤمن ہوتا کیونکہ وہ نبی کریم ﷺ کو صادق جانتا تھا۔ حل اس کا یہ ہے کہ تسلیم یعنی مان لینا جو تصدیق کی حقیقت ہے نہ پائے جانے کی وجہ سے اس کی تصدیق کو ایمان نہیں کہہ سکتے۔

دوسرا اشکال یہ کہ ایک شخص تصدیق و اقرار کرتا ہے فرائض و واجبات پر عمل بھی کرتا ہے مگر وہ بت کو سجدہ کرتا ہے یا کسی حکم شرعی کے ساتھ استہزاء کرتا ہے تو فقہاء اس کے اوپر کفر کا حکم لگاتے ہیں حالانکہ تم لوگوں کے مذہب کے مطابق ارکان ایمان اس کے اندر موجود ہیں اس اشکال کا حل یہ ہے کہ بت کو سجدہ کرنا یا شریعت کے کسی حکم کے ساتھ استہزاء کرنا تکذیب کی علامت ہے اور جس ایمان کے ساتھ تکذیب و انکار کی علامت موجود ہو وہ کالعدم ہے۔

﴿ وَاذا عرفت حقیقة معنی التصدیق فاعلم ان الایمان فی الشرع هو التصدیق بما جاء به من عند الله تعالیٰ ای تصدیق النبی بالقلب فی جمیع ما علم بالضرورة مجیئه به من عند الله تعالیٰ اجمالاً فانه کاف فی الخروج عن عهدة الایمان ولا تنحط درجته عن الایمان التفصیلی فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لایکون مؤمناً الا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحید والیه الاشارة بقوله تعالیٰ وما یؤمن اکثرهم بالله الا وهم مشرکون والاقرار به ای باللسان الا ان التصدیق رکن لا یحتمل السقوط اصلاً

والاقرار قد يحتمله كما في حالة الاكراه فان قيل قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله. ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرء عليه ما يضاده في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسمًا لمن آمن في الحال او في الماضي ولم يطرء عليه ماهو علامة التكذيب هذا الذي ذكره من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الائمة وفخر الاسلام ﴾ ـ

ترجمہ: اور جب تم تصدیق کا حقیقی معنی جان چکے تو اب یہ بھی جان لو کہ شریعت میں ایمان ان باتوں کی تصدیق ہے جو آپ اللہ کے پاس سے لائے یعنی ان تمام باتوں میں دل سے نبی کی تصدیق کرنا ہے جن کو آپ کا اللہ کے پاس سے لانا یقینی طور پر معلوم ہے کیونکہ ایمان کی ذمہ داری سے سبکدوش ہونے میں ایمان اجمالی کافی ہے۔ اور اس کا درجہ ایمان تفصیلی سے کم نہیں ہے تو صانع کے وجود اور اس کی صفات کی تصدیق کرنے والا مشرک صرف لغت کے اعتبار سے مومن ہوگا۔ شریعت کے اعتبار سے نہیں توحید میں اس کے کوتاہی کرنے کی وجہ سے اور اسی کی طرف اللہ کے اس ارشاد میں اشارہ ہے "وما یؤمن اکثرھم باللہ الا وھم مشرکون" (اور دوسرا رکن) زبان سے اقرار کرنا ہے مگر یہ بات ہے کہ تصدیق ایسا رکن ہے جو کسی حال میں سقوط کا احتمال نہیں رکھتا اور اقرار بعض دفعہ اس کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ اکراہ کی حالت میں۔ پس اگر کہا جائے کہ بعض دفعہ تصدیق باقی نہیں رہتی جیسا کہ نیند اور غفلت کی حالت میں۔ ہم جواب دیں گے کہ دل میں تصدیق باقی رہتی ہے اور ذہول وغفلت اس کے حصول سے ہے اور اگر مان لیا جائے تو شریعت نے اس کے موجود تحقیقی کو جس پر اس کا منافی طاری نہ ہوا ہو باقی کے حکم میں رکھا ہے حتی کہ مومن اس شخص کا نام ہے جو اس وقت ایمان لایا ہو یا ماضی میں ایمان لایا ہو اور اس پر کوئی ایسی چیز نہ طاری ہوئی ہو جو تکذیب کی علامت ہے یہ جو ذکر کیا ہے کہ ایمان تصدیق و اقرار کا مجموعہ ہے بعض علماء کا مذہب ہے اور یہی امام شمس الائمہ اور فخر الاسلام کا پسندیدہ ہے۔

تشریح: ابھی تک ایمان لغوی کی بحث چل رہی تھی اور یہاں سے ایمان شرعی کی بحث شروع ہو رہی ہے

جس میں مجموعی طور پر پانچ مذاہب ہیں۔ پہلا مذہب بعض علماء اہل السنت والجماعت، شمس الائمہ سرخسی اور فخر الاسلام بزدوی کا اختیار کردہ ہے کہ ایمان تصدیق اور اقرار کا مجموعہ ہے۔ دوسرا مذہب جمہور محققین کا ہے جن میں امام اعظم ابوحنیفہ بھی ہیں اور شیخ ابومنصور ماتریدی کا اختیار کردہ ہے کہ ایمان فقط تصدیق قلبی کا نام ہے اور اقرار باللسان دنیا میں اجراء احکام کے لئے شرط ہے۔ تیسرا مذہب بعض قدریہ کا ہے کہ ایمان ما جاء به النبی علیه السلام کی معرفت کا نام ہے۔ چوتھا مذہب کرامیہ کا ہے کہ ایمان فقط اقرار کا نام ہے۔ اور پانچواں مذہب جمہور محدثین فقہاء، متکلمین اور معتزلہ وخوارج کا ہے کہ ایمان تصدیق قلبی اقرار لسانی اور عمل بالارکان کے مجموعہ کا نام ہے۔ عبارت مذکورہ بالا میں پہلا مذہب بیان کیا گیا ہے جو اکثر احناف کا ہے اور شمس الائمہ سرخسی اور فخر الاسلام بزدوی کا اختیار کردہ ہے۔

حاصل اس مذہب کا یہ ہے کہ ایمان شرعی کے دو رکن ہیں پہلا رکن تصدیق قلبی ہے یعنی اجمالی طور پر ان تمام باتوں کو دل سے سچ جان کر سچ مان لینا جن کو نبی علیہ السلام کا اللہ تعالیٰ کے پاس سے لانا دلیل قطعی سے ثابت ہو۔ اور دوسرا رکن ان تمام باتوں کے حق اور سچ ہونے کا زبان سے اقرار کرنا ہے۔ البتہ اقرار باللسان ایمان کا رکن اصلی نہیں کہ کسی حال میں سقوط کا احتمال نہ رکھے بلکہ رکن زائد ہے کیونکہ بعض احوال میں ساقط ہو جاتا ہے جیسے کہ جبر و اکراہ کی صورت میں اور جب ایمان شرعی کا رکن اول جمیع ما جاء به النبی علیه السلام کی تصدیق ہے جس میں توحید بھی داخل ہے تو پھر وہ مشرک جو وجود صانع اور صفات صانع کی تصدیق کرنے والا ہے لغت کے اعتبار سے مومن یعنی صرف وجود صانع اور صفات صانع کی تصدیق کرنے والا ہوگا۔ شریعت کی نظر میں وہ مومن نہیں ہوگا کیونکہ وہ توحید کی تصدیق کرنے والا نہیں ہے کیونکہ جمیع ما جاء به النبی علیه السلام میں توحید بھی داخل ہے اور اقرار باللسان کے ایمان کے رکن ہونے پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اگر کسی نے تمام ضروریات دین کی دل سے تصدیق کی مگر عمر میں ایک بار بھی ان کی حقانیت کا اقرار کرنے کا اتفاق نہیں ہوا تو وہ عنداللہ مومن نہ ہوگا اور نہ ہی جنت میں دخول کا اور خلود فی النار سے نجات کا مستحق ہوگا۔

فانه کاف الخ مطلب یہ ہے کہ قبول ایمان کا جو فریضہ عائد ہوتا ہے تمام ضروریات دین کی اجمالی تصدیق سے وہ فریضہ ادا ہو جائے گا اور نفس ایمان کے ساتھ متصف ہونے میں اس اجمالی تصدیق کا درجہ

تفصیلی تصدیق سے کم نہیں ہے۔

فان قيل فلا بمعنى التصديق الخ حاصل اعتراض یہ ہے کہ اگر ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے تو پھر نیند اور غفلت کی حالت میں آدمی کو مومن نہیں رہنا چاہئے کیونکہ اس حالت میں تصدیق قلبی باقی نہیں رہتی جواب کا حاصل یہ ہے کہ نیند اور غفلت کی حالت میں بھی تصدیق قلبی باقی رہتی ہے مگر اس حالت میں اس کے وجود کی خبر نہیں رہتی اور اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ نیند کی حالت میں تصدیق باقی نہیں رہتی تو پھر دوسرا جواب یہ ہے کہ جو تصدیق وجود میں آچکی ہے اس کو شارع نے اس وقت تک باقی کے حکم میں رکھا ہے جب تک اس کی ضد یعنی تکذیب نہ پائی جائے جس طرح جب کسی نے ایک بار تمام ضروریات دین کے حق ہونے کا اقرار کرلیا تو یہ اقرار اس وقت تک باقی مانا جائے گا جب تک اس کی ضد یعنی انکار کا تحقق نہ ہو۔

﴿ وذهب جمهور المحققين الى انه هو التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لما ان التصديق القلب امر باطن لابد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عندالله وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وهذا هو اختيار الشيخ ابى منصور والنصوص معاضدة لذالك قال الله تعالىٰ اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقال الله تعالىٰ وقلبه مطمئن بالايمان وقال الله تعالىٰ ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقال النبي عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك وقال لاسامة حين قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه ﴾۔

ترجمہ: اور جمہور محققین کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف تصدیق قلبی ہے اور اقرار محض دنیا میں احکام کے اجراء کے لئے شرط ہے کیونکہ تصدیق قلبی ایک پوشیدہ چیز ہے اس کے لئے کوئی علامت ضروری ہے۔ سو جو شخص سچے دل سے تصدیق کرے اور زبان سے اقرار نہ کرے تو وہ عند اللہ مومن ہے اگرچہ احکام دنیا کے لحاظ سے مومن نہ ہو اور جو زبان سے اقرار کرے اور دل سے تصدیق نہ کرے جیسے منافق تو وہ اس کے برعکس ہے اور یہی مذہب شیخ ابو منصور کا اختیار کردہ ہے۔ اور نصوص اس مذہب کی تائید کر رہے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے یہی وہ لوگ ہیں جن کے دلوں میں ایمان راسخ کر دیا ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے درآں حالیکہ اس کا قلب ایمان پر مطمئن ہو۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ابھی تمہارے دلوں میں ایمان داخل نہیں ہوا

اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے اے اللہ میرے قلب کو اپنے دین پر جما دے، اور حضرت اُسامہ سے جس وقت انہوں نے لا الٰہ الا اللہ پڑھنے والے کو قتل کر ڈالا تھا آپ ﷺ نے فرمایا تھا کہ کیوں نہ اس کا دل چیر ڈالا۔

تشریح: ایمان شرعی کے بارے میں دوسرا مذہب بیان ہو رہا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے لیکن چونکہ تصدیق قلبی ایک باطنی امر ہے جس سے بندے واقف نہیں ہو سکتے مگر اس کو مؤمن سمجھ کر اس پر ایمان کے دنیوی احکام جاری کریں مثلاً اس کے پیچھے نماز پڑھیں۔ اس کے مرنے پر اس کی نماز جنازہ پڑھیں اور اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کریں اس سے عشر اور زکوٰۃ وصول کریں۔ اس لئے کوئی علامت ضروری ہے جس سے اس کی تصدیق قلبی کا علم ہو۔ اور وہ علامت اقرار باللسان ہے اس لئے اقرار باللسان دنیا میں ایمان کے احکام جاری کرنے کیلئے شرط ہے اور جب ایمان فقط تصدیق قلبی کا نام ہے تو جو شخص دل سے ضروریات دین کی تصدیق کرے اور زبان سے اقرار نہ کرے تو وہ عند اللہ مومن ہوگا، عند الناس مومن نہیں ہوگا۔ اور اس پر ایمان کے دنیوی احکام جاری نہیں ہوں گے۔ اور جو صرف زبان سے اقرار کرے اور دل سے تصدیق نہ کرے جیسے منافق کہتے ہیں وہ عند الناس مؤمن ہوگا، اس پر دنیوی احکام جاری ہوں گے مگر عند اللہ مومن نہ ہوگا۔ اور جب اقرار باللسان حقیقت ایمان کا جزء نہیں بلکہ اس غرض سے اس کو شرط قرار دیا گیا ہے کہ بندوں کو اس کا مؤمن ہونا معلوم ہو جائے اور اس کو مومن جان کر اس پر ایمان کے دنیوی احکام جاری کریں گے تو پھر ضروری ہوگا کہ یہ اقرار علی وجہ الاعلان ہونا چاہئے۔ برخلاف ان لوگوں کے مذہب کے جو اقرار کو ایمان کا رکن قرار دیتے ہیں کہ ان کے نزدیک یہ اقرار علی وجہ الاعلان ہونا ضروری نہیں۔ یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ جو شخص تمام ضروریات دین کی تصدیق کرتا ہے مگر وہ اقرار باللسان سے عاجز ہے مثلاً یہ کہ وہ گونگا ہے تو وہ مذکورہ دونوں مذہب والوں کے نزدیک مومن ہے۔ اسی طرح جو شخص تمام ضروریات دین کی تصدیق کرتا ہے اور وہ اقرار پر قادر ہے مگر اس سے اقرار کا مطالبہ کرنے کے باوجود وہ اقرار نہیں کرتا تو باوجود مطالبہ کے اس کے اقرار نہ کرنے کو انکار پر محمول کیا جائے گا اور وہ بالاتفاق کافر ہوگا۔ البتہ جو شخص تمام ضروریات دین کی تصدیق کرتا ہے مگر باوجود قدرت کے اس نے عمر میں ایک بار بھی اقرار نہیں کیا اور اس سے کسی نے اقرار کا مطالبہ بھی نہیں کیا تو وہ پہلے مذہب والوں کے نزدیک اقرار نہ

کے ایمان کا رکن ہونے کی بناء پر کافر ہوگا۔ اور دوسرے مذہب والوں کے نزدیک وہ تصدیق قلبی کے موجود ہونے کی بناء پر وہ عند اللہ مؤمن ہوگا۔ البتہ اقرار باللسان جو ایمان کے دنیوی احکام کے اجراء کے لئے شرط ہے اور جو تصدیق قلبی کی ظاہری علامت ہے اس کے نہ پائے جانے کی وجہ سے وہ عند الناس مؤمن نہ ہوگا اور اس پر ایمان کے دنیوی احکام جاری نہ ہوں گے۔ اس دوسرے مذہب والوں کی دلیل وہ نصوص ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ ایمان کا محل قلب ہے اور ایمان فعل قلب کا نام ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ فعل قلب فقط تصدیق کا نام ہے معلوم ہوا کہ ایمان فقط تصدیق قلبی کا نام ہے اور وہ نصوص جن میں ایمان کا محل قلب کو قرار دیا گیا ہے یہ ہیں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "اولئک کتب فی قلوبھم الایمان" ترجمہ یہی وہ لوگ ہیں جن کے دلوں میں اللہ نے ایمان راسخ کر دیا۔ اسی طرح ارشاد ہے "من کفر باللہ من بعد ایمانہ الا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان" ترجمہ جو لوگ ایمان لانے کے بعد کفر کریں گے (ان پر اللہ کا غضب اور عذاب ہوگا) سوائے ان لوگوں کے جو کفر پر مجبور کر دیے جائیں درآں حالیکہ ان کا قلب ایمان پر مطمئن ہو۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا ولما یدخل الایمان فی قلوبکم" ترجمہ: اعراب کہتے ہیں کہ ہم ایمان لائے آپ کہہ دیجئے تم ایمان نہیں لائے ہاں یہ کہو کہ ہم نے ظاہری طور پر اطاعت قبول کر لی ہے اور ابھی ایمان تمہارے دلوں میں داخل نہیں ہوا۔ اسی طرح حدیث میں حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ کثرت سے دعا میں فرماتے تھے "اللھم یا مقلب القلوب ثبت قلبی علی دینک" ترجمہ: اے اللہ! اے دلوں کو پھیرنے والے میرے قلب کو اپنے دین پر جمائے رکھئے۔ اس حدیث سے وجہ استدلال یہ ہے کہ دین سے مراد "ان الدین عند اللہ الاسلام" کے مطابق اسلام ہے اور اسلام و ایمان دونوں ایک ہی چیز ہے لہٰذا حدیث کا معنی یہ ہے کہ میرے قلب کو ایمان پر جمائے رکھئے۔

بہر حال مذکورہ چاروں نصوص سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ایمان کا محل قلب ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ ایمان فعل قلب ہے اور فعل قلب تصدیق ہے۔ پانچویں نص یہ ہے کہ ایک لڑائی میں جب دشمن گروہ کا ایک آدمی گھیرے میں آگیا تو اس نے لا الہ الا اللہ پڑھ لیا اس کے باوجود حضرت اسامہؓ نے اس کو قتل کر دیا آپ ﷺ کو جب علم ہوا تو ناراضگی فرماتے ہوئے آپ ﷺ نے حضرت اسامہؓ سے فرمایا "ھلا شققت

فـــائـــدہ: ناراضگی کی وجہ یہ تھی کہ اقرار باللسان کی وجہ سے وہ اس بات کا مستحق ہوگیا تھا کہ اس پر ایمان کے دنیوی احکام جاری کر دیئے جائیں اور من جملہ ایمان کے احکام دنیوی کی جان کی سلامتی بھی تھی مگر حضرت اسامہؓ سے چوک ہوگئی، انہوں نے اس کو جان کی سلامتی نہیں دی۔ اس سے معلوم ہوا کہ اقرار باللسان ایمان کے دنیوی احکام جاری کرنے کے لئے شرط ہے۔

﴿فان قلت نعم الایمان هو التصدیق لکن اهل اللغة لا یعرفون منه الا التصدیق باللسان والنبی عم واصحابه کانوا یقنعون من المؤمن بکلمة الشهادة ویحکمون بایمانه من غیر استفسار عما فی قلبه قلت لا خفاء فی ان المعتبر فی التصدیق عمل القلب حتی لو فرضنا عدم وضع لفظ التصدیق لمعنی او وضعه لمعنی غیر التصدیق القلبی لم یحکم احد من اهل اللغة والعرف بان المتلفظ بکلمة صدقت مصدق النبی علیه السلام مؤمن به ولهذا صح نفی الایمان عن بعض المقرین باللسان، قال اللّٰہ تعالی ومن الناس من یقول اٰمنا باللّٰہ وبالیوم الاٰخر وما هم بمؤمنین وقال اللّٰہ تعالیٰ قالت الاعراب اٰمنا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا، واما المقر باللسان وحده فلا نزاع فی انه یسمی مؤمنا لغة ویجری علیه احکام الایمان ظاهرا وانما النزاع فی کونه مؤمنا فیما بینه وبین اللّٰہ تعالیٰ والنبی علیه السلام ومن بعده کما کانوا یحکمون بایمان من تکلم بکلمة الشهادة کانوا یحکمون بکفر المنافق فدل علی انه لا یکفی فی الایمان فعل اللسان وایضا الاجماع منعقد علی ایمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع من خرس ونحوه فظهر ان لیست حقیقة الایمان مجرد کلمتی الشهادة علی ما زعمت الکرامیة﴾۔

ترجمہ: پس اگر تم کہو کہ ہاں! ایمان صرف تصدیق ہے لیکن اہل لغت اس سے صرف تصدیق باللسان سمجھتے ہیں اور نبی علیہ السلام اور آپ کے صحابہ ایمان لانے والے کی طرف سے کلمۂ شہادت پڑھ لینے کو کافی سمجھتے تھے اور اس کے دل کی بات دریافت کئے بغیر اس کے مومن ہونے کا حکم لگاتے تھے تو میں کہوں گا کہ اس بات میں کوئی خفا نہیں کہ تصدیق میں معتبر قلب کا فعل ہے، یہاں تک کہ

کی حقیقت تصدیق قلبی ہی ہے اور یہی ایمان کا اصل مدار ہے نہ کہ اقرار لسان، اگر ایمان اقرار لسانی ہوتا تو
بتاؤ اگر تصدیق مکمل گم ہو جائے۔ اس کے حق تصدیق قلبی کے علاوہ کوئی اور ہو جیسے مثلاً سونا یا رونا وغیرہ تو کیا
اُس وقت مصدِّق کہنے والا صفت ایمان سے متصف ہوتا؟ بالکل نہیں اسی حالت میں مصدق کہنے والا صفت
ایمان سے متصف نہ ہوتا لہذا معلوم ہوا کہ اگر ایمان میں اقرار لسانی ہی کافی ہوتا تو ہر حال میں مصدق کہنے
والے کو مومن کہنا چاہئے تھا حالانکہ صورت مذکورہ میں اس کو مومن نہیں کہا جاتا۔

(ولهذا صح نفي الايمان الخ)

شارح کرامیہ کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر ایمان اقرار لسانی کا نام ہی ہوتا تو بعض لوگ
ایمان کا لسانی اقرار کرتے ہوئے قرآن کریم نے ان کی ایمان کی نفی کی اور فرمایا وماهم بمؤمنين، ان سے
مراد عبداللہ بن ابی بن سلول اور اس کی جماعت ہے۔ یہ تقریباً ۳۰۰ مرد اور ۱۷۰ عورتیں تھیں۔ دوسری آیت
میں قبیلہ بنو اسلم کا بیان ہے جب زمانہ قحط میں مدینہ منورہ آئے اور صدقات کی لالچ میں ایمان ظاہر کیا تو اس
پر آیت نازل ہوئی "قالت الاعراب آمنا الخ" ان دو آیات سے صاف طور پر واضح ہے کہ اقرار لسانی کے
باوجود تصدیق قلبی نہ ہونے کی وجہ ایمان کی نفی کی گئی ہے۔ لہذا اقرار لسانی کرنے والا ظاہرا اور لفظا مومن
ہوگا لیکن بینہ وبین اللہ مومن نہیں کہا جائے گا۔

والنبي عليه السلام ومن بعده الخ یہ درحقیقت کرامیہ کے اُس دوسرے اعتراض کا جواب ہے کہ اگر
حضور ﷺ کے زمانے میں صرف اقرار شہادتین پر اکتفا کیا جاتا تھا تو دوسری طرف اقرار لسانی کرنے والے
منافقین کو کافر بھی قرار دیا جاتا تھا اور اُن سے ایمان کی نفی بھی کی جاتی یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ایمان
فقط اقرار لسانی نہیں جب تک اس کے ساتھ تصدیق قلبی نہ ہو۔

وايضا الاجماع منعقد الخ یہ کرامیہ کو ایک اور جواب دیا جاتا ہے کہ ایک آدمی دل سے ایمان لایا
لیکن زبان پر اقرار سے معذور ہے گونگا ہے یا کوئی اور عذر ہے تو بالاجماع ایسا بندہ مومن ہے لہذا معلوم
ہوا کہ ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے نہ کہ صرف اقرار لسانی، نتیجہ یہ نکلا کہ کرامیہ کا مذہب باطل ہے۔

﴿ولما كان مذهب جمهور المحدثين والمتكلمين والفقهاء ان الايمان تصديق
بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار الى نفي ذلك بقوله فاما الاعمال اي

الطاعات فهي تتزايد في نفسها والايمان لايزيد ولاينقص فههنا مقامان؛ الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما مرّ من ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الّذين امنوا وعملوا الصالحات مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه وورد ايضا جعل الايمان شرطا لصحة الاعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن مع القطع بان المشروط لايدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء لنفسه وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا على ما مر مع القطع بانه لاتحقق للشيء بدون ركنه ولايخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا كما هو رأي المعتزلة لا على من ذهب الى انها ركن من الايمان الكامل بحيث لايخرج تاركها من حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعيؒ وقد سبقت تمسكات المعتزلة باجوبتها فيما سبق۔

ترجمہ: اور جب کہ جمہور محدثین اور متکلمین اور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ ایمان تصدیق، قلب اور اقرار باللسان اور عمل بالارکان کا مجموعہ ہے تو مصنفؒ نے یہ کہہ کر اس مذہب کی نفی کی طرف اشارہ فرمایا کہ بہرحال اعمال یعنی عبادات فی نفسہ کم و بیش ہوتی ہیں اور ایمان نہ بڑھتا ہے اور نہ گھٹتا ہے تو یہاں دو مقام ہیں اول یہ کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں ہیں اس بات کی وجہ سے جو گزر چکی ہے کہ ایمان کی حقیقت تصدیق ہے اور اس لئے کہ کتاب و سنت میں ایمان پر اعمال کا عطف وارد ہوا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "ان الذین امنوا وعملوا الصالحات" اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ عطف مغایرت کا اور معطوف علیہ کے اندر معطوف کے داخل نہ ہونے کا مقتضی ہے اور نیز اعمال کی صحت کے لئے ایمان کو شرط قرار دینا وارد ہوا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد "ومن یعمل من الصالحات من ذکر او انثی وھو مؤمن" کے اندر ہے، اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ شئی کا خود اپنی ذات کے لئے شرط ہونا محال ہونے کے سبب مشروط شرط کے اندر داخل

نہیں ہوتا ہے۔ نیز اس شخص کے لئے جو بعض اعمال کو ترک کرے ایمان کا ثبوت وارد ہوا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد "وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا" کے اندر جیسا کہ پہلے گزر چکا۔ اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ شی کا تحقق اس کے رکن کے بغیر نہیں ہو سکتا اور یہ بات مخفی نہ رہنی چاہئے کہ یہ دلائل ان لوگوں کے خلاف حجت بنیں گے جو عبادات کو ایمان حقیقی کا ایسی حیثیت رکن قرار دیتے ہیں کہ ان کا ترک کرنے والا مومن نہیں رہے گا جیسا کہ معتزلہ کی رائے ہے۔ ان لوگوں کے خلاف حجت نہ بنیں گے جن کا مذہب یہ ہے کہ طاعات ایمان کامل کا رکن ہیں بایں حیثیت کہ ان کا ترک کرنے والا حقیقت ایمان سے خارج نہ ہوگا جیسا کہ امام شافعی کا مذہب ہے اور معتزلہ کے دلائل اور ان کے جوابات پہلے گزر چکے ہیں۔

تشریح: قولہ کان مطلب سے شارح کا مقصود متن آتی کے لئے تمہید باندھنا ہے جس میں محدثین اور متکلمین کی رائے کی تردید کی جاتی ہے۔ چوتھا مذہب جمہور محدثین، اشاعرہ، متکلمین اور احناف کے علاوہ دیگر فقہاء کا ہے، یہ حضرات کہتے ہیں کہ ایمان تصدیق قلبی، اقرار لسانی اور عمل بالجوارح کا نام ہے۔ ان تینوں کے مجموعے کا نام ایمان ہے، لہذا ان کے نزدیک ایمان کمی اور بیشی قبول کرتا ہے جبکہ احناف کے نزدیک ایمان کمی اور بیشی قبول نہیں کرتا ہے لہذا ان کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ اعمال میں کمی بیشی آتا ہے ایمان کمی اور بیشی قبول نہیں کرتا ہے۔ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ادھر دو اہم مسئلوں کا بیان ہے۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں۔ اس مسئلے پر شارح نے کئی دلائل پیش کئے ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ آیت مذکورہ میں اعمال صالحہ کا ایمان پر عطف کیا گیا ہے جبکہ قاعدہ یہ ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ آپس میں ایک دوسرے سے مغایر ہوتے ہیں، لہذا ہمارا مطلب حاصل ہو گیا کہ اعمال حقیقت ایمان میں داخل نہیں ورنہ ادھر معطوف اور معطوف علیہ کی شکل میں ذکر نہ آتا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ ومن یعمل من الصالحات وھو مؤمن میں ایمان شرط اعمال قرار دیا گیا ہے یعنی یہ یعمل کی ضمیر فاعل سے حال ہے اور حال بمنزل قید اور شرط ہوا کرتا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ مشروط شرط میں داخل نہیں ہوا کرتا۔ اگر ایمان کی حقیقت میں اعمال کو داخل مانیں گے تو مشروط کا شرط کی حقیقت میں داخل ہونا لازم آئے گا۔ اصول یہ ہے کہ جو چیز کل کے لئے شرط ہوتی وہ جز کے لئے بھی شرط ہوگی تو جب

ایمان اعمال کے لئے شرط ہے تو ایمان ایمان کے لئے بھی شرط ہے اور اس سے دور لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ رکن کے بغیر شئی کا تحقق نہیں ہوتا جبکہ آیت مذکورہ میں آپس میں قتال کرنے والوں کو مومنین سے تعبیر کیا گیا ہے اگر ایمان کی حقیقت میں اعمال داخل ہوتے تو کسی عمل کا ترک کرنے والا مومن نہ رہتا کیونکہ جز کے فوت سے کل بھی فوت ہو جاتا ہے۔

ولا يخفى ان هذه الوجوه الخ یہاں سے شارح فرماتے ہیں کہ مذکورہ تمام دلائل معتزلہ اور خوارج کے خلاف تو حجت ہو سکتے ہیں جو کہ اعمال کو حقیقت ایمان میں داخل مان کر تارک اعمال کو ایمان سے خارج شمار کرتے ہیں البتہ یہ دلائل ان لوگوں کے خلاف حجت نہیں بن سکتے ہیں جو اعمال کو ایمان کامل کا رکن قرار دیتے ہیں جیسے امام شافعیؒ اور دیگر محدثین ہیں۔ ان حضرات کی رائے یہ ہے کہ ترک اعمال سے بندہ ایمان کامل سے نکل کر پہلی فرصت میں جنت جانے کا مستحق نہیں رہتا بلکہ گناہوں کی سزا کے بعد جنت میں داخل ہوگا۔ معتزلہ کے دلائل اور ان کے جوابات تفصیل کے ساتھ گزر چکے ہیں۔

﴿المقام الثاني ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص لما مر انه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه اصلاً والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره ابو حنيفةؒ انهم كانوا آمنوا في الجملة ثم ياتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب به الايمان وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي عليه السلام والايمان واجب اجمالاً فيما علم اجمالاً وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً ولا خفاء في ان التفصيلي ازيد بل اكمل وما ذكر من ان الاجمالي لا ينحط عن درجته فانما هو في الاتصاف باصل الايمان وقيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه في كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لما انه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال وفيه نظر لان

حصول المثل بعد انعدام الشي لا يكون من الزيادة في شئ كما في سواد الجسم مثلا وقيل المراد زيادة ثمرته واشراق نوره وضيائه في القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي ومن ذهب الى ان الاعمال جزء من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان هذه المسئلة فرع مسألة كون الطاعات جزء من الايمان وقال بعض المحققين لا نسلم ان حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبي عليه السلام ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ﴿ولكن ليطمئن قلبي﴾۔

ترجمہ: اور دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت زیادتی اور کمی کو قبول نہیں کرتی بوجہ اس بات کے جو گزر چکی کہ ایمان وہ تصدیق قلبی ہے جو جزم اور اذعان کی حد کو پہنچی ہوئی ہو اور اس میں زیادتی و کمی کا تصور نہ کیا جا سکتا ہو، یہاں تک کہ جس کو تصدیق کی حقیقت حاصل ہے تو چاہے وہ طاعت کرے یا معاصی کا ارتکاب کرے اس کی تصدیق بحالہ باقی ہے، اس میں تغیر بالکل نہیں ہوتا اور جو آیات ایمان کے بڑھنے پر دلالت کرنے والی ہیں۔ وہ امام ابو حنیفہؒ کے بیان کے مطابق اس بات پر محمول ہیں کہ وہ لوگ اجمالی ایمان لاتے تھے، پھر ایک فرض کے بعد دوسرا فرض نازل ہوتا تو ہر ایک فرض خاص پر ایمان لاتے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان ان چیزوں کے زائد ہونے سے زائد ہوتا تھا جن پر ایمان لانا واجب ہے اور نبی کریم ﷺ کے زمانے کے علاوہ میں اس کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ فرائض کی تفصیلات پر اطلاع نبی علیہ السلام کے زمانہ کے علاوہ میں بھی ممکن ہے۔ اور جن چیزوں کا علم اجمالی ہو ان میں اجمالاً اور جن چیزوں کا علم تفصیلی ہو ان میں تفصیلاً ایمان لانا واجب ہے۔ اور یہ کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں ہے کہ ایمان تفصیلی (بمقابلہ ایمان اجمالی کے) زیادہ بلکہ اکمل ہے۔ اور اس سے پہلے جو ذکر کیا گیا ہے کہ ایمان اجمالی ایمان تفصیلی کے رتبہ سے کمتر نہیں ہے، تو وہ نفس ایمان کے ساتھ متصف ہونے کے بارے میں ہے اور کہا گیا کہ ایمان پر دوام اور جماؤ ایمان پر ہر ساعت میں زیادتی ہے۔ اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان بڑھتا ہے زمان کے بڑھنے سے کیونکہ ایمان عرض ہے جو نہیں باقی رہتا ہے مگر تجدد امثال کے ذریعے اور

اس میں نظر ہے کیونکہ شی کے معدوم ہونے کے بعد شی کا وجود اس شی میں زیادتی کے قبیل سے نہیں ہے جیسے کہ سواد جسم میں اور کہا گیا کہ مراد ایمان کے ثمرات اور قلب میں اس کے نور وضیاء کی چمک کا زائد ہونا ہے کیونکہ وہ بھلے اعمال سے بڑھتی ہے اور معاصی سے گھٹتی ہے اور جن لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ اعمال ایمان کا جزء ہے تو ان کے مذہب پر ایمان کا زیادتی اور کمی کو قبول کرنا ظاہر ہے اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ یہ مسئلہ طاعات کے جزء ایمان ہونے کے مسئلہ کی فرع ہے اور بعض محققین نے کہا ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ تصدیق کی حقیقت زیادتی اور کمی کو قبول نہیں کرتی بلکہ قوت و ضعف کے اعتبار سے اس میں تفاوت ہوتا ہے اس بات کا یقین کرنے کی وجہ سے کہ افراد امت کی تصدیق نبی علیہ السلام کی تصدیق کے برابر نہیں ہوسکتی اور اسی وجہ سے ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا "ولکن لیطمئن قلبی"۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ نے متن میں دو دعوی بیان کئے تھے۔ پہلا دعوی یہ تھا کہ کیا اعمال ایمان میں داخل ہیں یا نہیں۔ اس کی تفصیل بحث گزر گئی۔ دوسرا دعوی یہ ہے کہ کیا ایمان کمی بیشی قبول کرتا ہے یا نہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور متکلمین اہل سنت کی رائے یہ ہے کہ ایمان کمی اور زیادتی قبول نہیں کرتا ہے کیونکہ ایمان کی حقیقت وہ تصدیق قلبی ہے جو کہ جزم واذعان کی حد تک پہنچ چکی ہو تو اعمال کرنے سے اس میں زیادتی نہیں آتی اور معاصی کرنے سے اس میں کمی نہیں آتی بلکہ تصدیق قلبی بہرحال ایک ہی جگہ پر قائم ہے والایمات الدالۃ سے شارح کا مقصود ایک اعتراض اور اس کے جواب کی طرف اشارہ کرنا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تم کہتے ہو کہ ایمان کمی بیشی قبول نہیں کرتا جبکہ قرآن کریم میں جگہ جگہ زیادت ایمان کی بات آتی ہے۔ زادتھم ایمانا۔ لیزدادوا ایمانا وغیرہ۔

تو شارح نے اس سے تین جواب دیئے ہیں۔ پہلا جواب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی طرف منسوب ہے کہ ان آیات کا مصداق صحابہ کرام کی جماعت ہے کہ انہوں نے اولاً اجمالی ایمان لایا اور پھر اس کے بعد ۲۳ سال کے عرصہ میں جو احکام نازل ہوتے رہے صحابہ کرام ان پر ایمان لاتے رہے۔ پہلے ان حضرات کا ایمان مؤمن بہ کے اعتبار سے بڑھتا تھا پھر چونکہ اللہ تعالیٰ نے الیوم اکملت لکم دینکم فرما کر دین کو مکمل کر دیا لہذا اب مؤمن بہ کے بڑھنے ایمان کے بڑھنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

ولیہ نظر سے شارح کی تحقیق پر اعتراض کر رہے ہیں کہ آپ ﷺ کے زمانے کے بعد بھی فرائض پر مطلع ہونا ممکن ہے صورت یہ ہوگی کہ ایک شخص نے ایمان لاکر ما جاء بہ النبی کی اجمالی تصدیق کی اور پھر آہستہ آہستہ وہ احکامات پر مطلع ہوتا گیا تو دیکھئے مؤمن بہ کے اعتبار سے ایمان میں اضافہ ہوتا گیا۔ پہلے اجمالی ایمان حاصل تھا اور اب تفصیلی ایمان حاصل ہو کر ایمان میں اضافہ ہوگیا۔

وما ذکر من ان الاجمال سے ایک شبہ کا ازالہ مقصود ہے وہ یہ کہ پہلے تم نے فرمایا کہ ایمان اجمالی کا درجہ ایمان تفصیلی سے کم نہیں اور یہاں اس کے خلاف فرما رہے ہو۔ شارح نے جواب دیا کہ ایک اصل ایمان سے اتصاف ہے اس میں دونوں برابر ہیں دوسرا فرق مراتب ہے تو مرتبے کے اعتبار سے تفصیلی ایمان کا مرتبہ اجمالی ایمان سے اونچا ہے۔ اس کی مثال یوں سمجھئے کہ ایک صحت مند اور تندرست انسان اور بیمار انسان حیوان ناطق ہونے کے اعتبار سے دونوں یکساں ہیں البتہ درجات کے اعتبار سے دونوں میں فرق ہے کہ ایک صحت مند اور ایک بیمار ہے۔

ولیہ نظر والے شبہے سے شارح نے تو جواب نہیں دیا لیکن بعض دیگر شارحین نے یہ جواب دیا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی تحقیق ٹھیک ہے اور اس پر اعتراض بے جا ہے کیونکہ دین مکمل ہونے کے بعد مؤمن بہ کے اضافہ نفس الامری کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اگرچہ تفصیل پر اطلاع ممکن ہے مگر نفس مؤمن بہ اپنے نفس الامری وجود کی وجہ سے ایمان اجمالی کے تحت داخل ہے اور حضور ﷺ کے زمانے میں چونکہ ابھی دین کا نزول بھی مکمل نہیں ہوا تھا لہذا معترض کا اعتراض بے جا اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی تحقیق درست ہے۔

وقیل ان الثبات والدوام الخ یہاں سے شارح کا مقصود وارد شدہ اعتراض سے دوسرا جواب دینا ہے کہ ایمان کی زیادتی پر دلالت کرنے والی آیات سے مراد مداومت اور استقامت علی الایمان ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت تصدیق ہے اور تصدیق علم کا ایک قسم ہے اور علم عرض ہے اور اعراض کی بقاء تجدد امثال کے بغیر نہیں ہوتی۔ یعنی عرض وجود میں آکر فنا ہو جاتا ہے اور دوسرے آن میں اس کا مثل پیدا ہو کر وہ بھی فنا ہو جاتا ہے وھلم جرًا تاہم اس تحقیق پر شارح نے ولیہ نظر سے ایک اعتراض وارد کیا ہے کہ کسی عرض کے فنا ہونے کے بعد اس کا مثل پیدا ہونے کو اس شئی میں زیادتی نہیں کہا جا سکتا جیسے کہ جسم کو سواد

کہ وہ عرض ہونے کی وجہ سے فنا ہو کر اُس کا مثل پیدا ہوجاتا ہے مگر سواد کے امثال پیدا ہونے سے سواد میں کوئی زیادتی نہیں آتی۔ لہٰذا تجدد امثال کے ذریعے ایمان کو زیادتی کی نسبت غلط ہے۔

شارح نے اس اعتراض کا جواب تو نہیں دیا ہے تاہم بعض دیگر شارحین نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ یہاں پر فلسفہ اور منطق کی بحث نہیں بلکہ ایک امر شرعی کی بات ہو رہی ہے تو اگر ایمان کی بقاء تجدد امثال کے ذریعے مانی جائے تو جو تصدیق وجود خارجی کے اعتبار سے ختم ہوگئی تو وہ شرعی حکم کے اعتبار سے باقی ہے اور تمام حسنات اور سیأت کا یہی معنی ہوتا ہے تو جب شرعاً پہلی تصدیق باقی رہی اور دوسری اس کی جگہ آگئی تو ہم اس کو اضافہ کہہ سکتے ہیں۔

وقیل المراد زیادۃ ثمرتہ واشراق نورہ الخ یہاں سے شارح تیسرا جواب دے رہے ہیں کہ آیات میں جہاں ایمان کی زیادتی کی بات آتی ہے تو وہاں مراد ایمان کی ثمرات میں اضافہ ہوتا ہے جس سے مراد رقت قلب، تعلق مع اللہ، قربت الٰہی اور دل کا نورانی ہونا ہے اور یہ بات تو بالکل ہی واضح ہے کہ اعمال سے ان چیزوں میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔

ومن ذھب الی ان الاعمال الخ شارح فرمانا چاہتے ہیں کہ دراصل ایمان کی کمی اور بیشی کا مسئلہ اس پر متفرع ہے کہ اعمال ایمان کا جز ہیں یا نہیں جو اعمال کو ایمان کا جز مانتے ہیں وہ کمی اور بیشی کے قائل ہیں اور جو نہیں مانتے وہ ایمان کے کمی اور بیشی کے قائل نہیں، یہی وجہ ہے کہ امام رازی اور اُن کے علاوہ بعض دیگر علماء فرماتے ہیں کہ ایمان کی کمی اور بیشی کا مسئلہ فرع ہے اس بات کا کہ کیا ایمان میں اعمال داخل ہیں یا نہ۔

وقال بعض المحققین الخ قاضی عضدالدین صاحب مواقف کی رائے یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت تصدیق ہے والحق ان التصدیق یقبل الزیادۃ والنقصان ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہونے کے باوجود کمی اور بیشی قبول کرتا ہے اور قوت اور ضعف کے اعتبار سے کمی اور بیشی قبول کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امت میں سے کسی کی تصدیق نبی ﷺ کی تصدیق کے برابر نہیں ہوسکتی ہے اور اسی تفاوت کی وجہ سے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ سے سوال کیا تھا کہ ولکن لیطمئن قلبی کہ میرا ایمان مزید مضبوط اور قوی ہوجائے اور اس میں خوب قوت پیدا ہوجائے۔

﴿بقي ههنا بحث آخر وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان هو المعرفة واطبق علماؤنا على فساده لان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد عليه السلام كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكر عناداً واستكباراً قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول والمذكور في كلام بعض المشائخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانه ربما يحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقاً وان كان معرفة وهذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين شيئين وشككنا في انها بالاثبات او النفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا اختياريا ولا يكفي في حصول التصديق المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك نعم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا بأس بذلك لانه حينئذ يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار المعاندين ممنوع وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وما هو من علامات التكذيب والانكار﴾۔

ترجمہ: یہاں ایک اور بحث رہ گئی وہ یہ کہ بعض قدریہ کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف معرفت کا نام ہے اور اس مذہب کے غلط ہونے پر ہمارے علماء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ اہل کتاب محمد ﷺ کی نبوت کو اسی طرح جانتے تھے جس طرح اپنے بیٹوں کو جانتے تھے۔ باوجود ان کے کفر کا یقین کرنے کے بوجہ تصدیق نہ ہونے کے اور اس لئے کہ کفار میں بعض ایسے تھے جو حق کو یقین کے ساتھ جانتے تھے اور محض عناد اور تکبر کی وجہ سے انکار کرتے تھے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ان لوگوں نے ان (معجزات موسیٰ) کا انکار کیا حالانکہ دل سے ان کا یقین رکھتے تھے تو ضروری ہے احکام کی معرفت اور ان کا یقین کرنے اور احکام کی تصدیق اور ان کا اعتقاد کرنے کے درمیان فرق بیان کرنا تاکہ صرف ثانی کا ایمان ہونا صحیح ہو نہ کہ اول کا۔ اور بعض مشائخ کے کلام میں مذکور یہ ہے کہ تصدیق سے مراد دل کو اس بات پر جمانا ہے جو مخبر کے خبر دینے سے معلوم ہوئی اور یہ ایک کسبی چیز ہے جو تصدیق کرنے والے کے اختیار سے حاصل ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے اس پر ثواب دیا جاتا ہے اور اس کو راس العبادات قرار دیا جاتا ہے۔ برخلاف معرفت کے کہ وہ بعض دفعہ بغیر کسب و اختیار کے بھی حاصل ہو جاتا ہے، مثلاً وہ شخص جس کی نگاہ کسی جسم پر پڑے تو اس کو اس بات کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے کہ وہ دیوار ہے یا پتھر ہے۔ اور یہی وہ بات ہے جس کو بعض محققین نے ذکر کیا ہے کہ تصدیق تو یہ ہے کہ تو اپنے اختیار سے مخبر کی طرف سچائی کی نسبت کرے حتی کہ اگر یہ بات دل میں بغیر اختیار کے آ جائے تو تصدیق نہیں ہوگی اگرچہ معرفت ہوگی۔ اور یہ اشکال پیدا کرنے والی ہے کیونکہ تصدیق علم کے اقسام میں سے ہے۔ اور علم کیفیات نفسانیہ میں سے ہے۔ افعال اختیاریہ میں سے نہیں۔ اس لئے کہ جب ہم دو چیزوں کے درمیان نسبت کا تصور کرتے ہیں اور اس بارے میں شک کرتے ہیں کہ یہ نسبت ثبوت کے ساتھ ہے یا نفی کے ساتھ۔ پھر اس کے ثبوت پر دلیل پیش کی جاتی ہے۔ تو ہم کو جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ اس نسبت کا اذعان اور قبول ہے۔ اور یہی تصدیق اور حکم اور اثبات اور ایقاع کا معنی ہے۔ ہاں اس کیفیت کا حاصل کرنا اسباب کو عمل میں لانے اور نظر کرنے اور موانع کو دور کرنے وغیرہ میں اختیار کے ساتھ ہوتا ہے اور اسی اعتبار سے ایمان کی تکلیف واقع ہوتی ہے۔ اور گویا کہ تصدیق کے کسبی اور اختیاری ہونے سے یہی مراد ہے اور تصدیق کے حصول میں معرفت کا فی

نہیں ہے اس لئے کہ معرفت تو بغیر اختیار بھی حاصل ہو جاتی ہے، ہاں وہ یقینی معرفت کا جو اختیار کے ساتھ حاصل ہو تصدیق ہونا لازم ہے۔ اور اس میں کوئی حرج بھی نہیں کیونکہ اس وقت وہ معنی حاصل ہو جائے گا جس کو فارسی میں گرویدن سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور ایمان اور تصدیق اس کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ اور منکر معاند کفار کو اس تصدیق کا حاصل ہونا تسلیم نہیں اور حاصل ماننے کی صورت میں ان کو کافر قرار دینا ان کے انکار باللسان اور عناد و تکبر اور تکذیب و انکار کی علامات پر ان کے اصرار کی وجہ سے ہوگا۔

تشریح: اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ ایمان کے سلسلے میں اہل قبلہ کے پانچ اقوال ہیں (۱) ایمان محض تصدیق قلبی کا نام ہے جیسا کہ یہ امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے۔ (۲) ایمان تصدیق قلبی اور اقرار لسانی کا نام ہے۔ (۳) ایمان تصدیق، اقرار اور اعمال کا نام ہے۔ (۴) ایمان صرف اقرار کا نام ہے۔ یہ کرامیہ کا مذہب ہے۔ (۵) ایمان فقط معرفت کا نام ہے یہ قدریہ کا مذہب ہے پہلے چار مذاہب کی تفصیل گزر گئی۔ قدریہ کا عقیدہ یہ ہے کہ ایمان معرفت کا نام ہے۔ اس قول کے بطلان پر ہمارے علماء کا اجماع ہے۔ اس کے بطلان پر دو دلائل پیش کیے جاتے ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر ایمان معرفت کا نام ہو تو اہل کتاب مومن ہوتے کیونکہ ان کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں یعرفونه کما یعرفون ابناءهم۔ حالانکہ ان کا کفر متعین ہے کیونکہ تصدیق کے بغیر نفس معرفت تو کافی ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ کفار میں بعض ایسے تھے کہ جن کو حق کی یقینی معرفت حاصل تھی لیکن تکبر اور عناد کی وجہ سے وہ انکار کرتے تھے جیسا کہ آل فرعون کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا وجحدوا بها واستیقنتها انفسهم۔ کفار قریش بھی آپ کو رسول برحق جانتے تھے مگر تکبر اور عناد کی وجہ سے ایمان سے منکر تھے پس معلوم ہوا کہ ایمان کے لئے نہ معرفت کافی ہے اور نہ استیقان بلکہ تصدیق اور اعتقاد ضروری ہے۔

لا بد من بیان الفرق الخ شارح بتانا چاہتے ہیں کہ تصدیق اور معرفت میں فرق یہ ہے کہ تصدیق کسبی اور اختیاری ہے اور اس اختیاری ہونے کی وجہ سے اس کو عبادات کی بنیاد قرار دیا گیا ہے برخلاف معرفت کے کہ وہ بغیر کسب و اختیار کے بھی حاصل ہو جاتی ہے مثلاً غیر اختیاری نگاہ کسی چیز پر پڑی جس سے اس چیز کی معرفت حاصل ہوگئی۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ تصدیق اور معرفت کے درمیان عموم اور خصوص کی نسبت ہے،

تصدیق خاص ہے جس میں مصدق کے اختیار کا دخل ہے اور معرفت عام ہے جو بسا اوقات اختیاری اور بسا اوقات اضطراری طور پر حاصل ہو جاتی ہے۔ لہذا کفار کے قلوب میں جو معرفت اور استیقان حاصل تھی وہ اضطراراً حاصل تھی اس لئے اس کو ایمان اور تصدیق نہیں کہا جا سکتا۔ انبیاء کرام کا علم جو بذریعہ وحی حاصل ہوتی ہے وہ بھی کسبی ہے اور اُسے تصدیق کہا جا سکتا ہے۔

وهذا مشکل الخ یہ بات گزر گئی کہ معرفت غیر اختیاری اور تصدیق اختیاری اور کسبی ہے۔ شارح اس بات پر اشکال پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تصدیق منطقی اور تصدیق ایمانی دونوں ایک چیز ہے جبکہ تصدیق منطقی علم کی دو قسموں میں سے ایک قسم ہے، صاحب علم فرماتے ہیں رجعها لنوع من مقولة من الادراك۔ جب تصدیق منطقی اور تصدیق ایمانی ایک ہے اور تصدیق منطقی علم ہے اور علم کیفیات نفسانیہ میں سے ہے۔ کیفیت مقولات عشر کی ایک قسم ہے اور فعل اس کا ایک قسم ہے اور عرض کی انواع آپس میں متباین ہیں۔ یہ ایک دوسرے پر صادق نہیں آسکتی تو جو تصدیق کیف کے قبیل سے ہے اسے فعل اختیاری کہنا مناسب نہیں۔

لانا اذا تصورنا الخ سے اس بات پر دلیل پیش کر رہے ہیں کہ مثلاً ہم نے حدوث اور عالم کے درمیان کی نسبت کا بغیر اثبات و نفی کے تصور کیا پھر ہمیں شک ہوا کہ یہ اثبات کے ساتھ ہے یا نفی کے ساتھ۔ ہم نے دلائل پر غور کر کے جان لیا کہ نسبت اثباتی ہے اور عالم حادث ہے۔ لہذا جو چیز ہمیں حاصل ہوئی یہ اذعان ہے یا قبول النفس لتلك النسبة کہتے ہیں، حکم اور ایقاع بھی کہتے ہیں فلاسفہ کی رائے یہ ہے کہ جو علم برہان اور دلیل سے حاصل ہوتا ہے خواہ اذعان ہو یا کچھ اور یہ اختیاری نہیں لہذا محققین کی تصدیق کو اختیاری کہنا غلط ہے لہذا تصدیق اور معرفت کے درمیان اختیاری اور غیر اختیاری کا فرق غلط ہے۔

نعم تحصیل تلك الخ یہاں سے شارح کا مقصود سابقہ اشکال کا جواب دینا ہے کہ اگرچہ تصدیق اختیاری نہیں مگر اس کی تحصیل کے اسباب اختیاری ہیں۔ لہذا اسباب کا اعتبار کرتے ہوئے اس کو اختیاری قرار دیا گیا اور اسی وجہ سے بندوں کو اس کا مکلف بنایا گیا۔ **ولعل هذا مراد** سے شارح بتاتے ہیں کہ جن لوگوں نے اس کو کسبی اور اختیاری کہا ہے ان کا یہی مطلب ہے۔ مباشرۃ الاسباب میں اسباب سے مراد صغریٰ اور کبریٰ کی ترتیب اور شروط کا خیال رکھتے ہوئے اس کو برابر کرنا ہے اور صرف النظر سے مراد قوت عاقلہ کو تعطیل

تصدیق کی جانب متوجہ کرتا ہے۔ رفع الموانع سے مراد دیگر اطراف سے بے التفاتی ہے اور ہمہ تن اس کی طرف متوجہ ہونا مراد ہے۔

ولا یکفی فی حصول التصدیق الخ اس سے شارح کا مقصود یہ ہے کہ تصدیق کے لئے محض معرفت ناکافی ہے کیونکہ معرفت بعض اوقات غیر اختیاری طور پر حاصل ہوجاتی ہے مثلاً کوئی پتھر کا ٹکڑا دیکھ کر اُسے معرفت حاصل ہوگی مگر کسب واختیار سے حاصل نہیں لہذا یہ معرفت ہے تصدیق نہیں ہے لہذا یہ بندہ مومن نہیں ہوگا۔ تاہم اگر کسی کو معرفت کسب واختیار سے حاصل ہوگی تو وہ تصدیق ہوکر ایمان کہلائے گی اور اس میں کوئی حرج نہیں کیونکہ اس صورت میں دل میں وہ کیفیت حاصل ہوتی ہے جس کو اردو میں تسلیم اور فارسی میں گرویدن سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ اول تو کفار کو یہ کیفیت حاصل ہو ہی نہیں سکتی اور اگر حاصل ہوجائے تو علامات کفر کی وجہ سے اُسے کافر کہا جائے گا۔

﴿والایمان والاسلام واحد﴾ لان الاسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان بها وذالك حقيقة التصديق على ما مر ويؤيده قوله تعالىٰ فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وبالجملة لايصح في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن ولا نعني بوحدتهما سوىٰ ذالك، وظاهر كلام المشائخ انهم ارادوا عدم تغائرهما بمعنى انه لاينفك احدهما عن الآخر لاالاتحاد بحسب المفهوم كما ذكر في الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله تعالىٰ فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته وذالا يتحقق الابقبول الامر والنهي فالايمان لاينفك عن الاسلام حكما فلا يتغائران ومن اثبت التغائر يقال له ما حكم من آمن ولم يسلم او اسلم ولم يومن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر فبها والا فقد ظهر بطلان قوله فان قيل قوله تعالىٰ قالت الاعراب آمنا قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان قلنا المراد ان الاسلام المعتبر في الشرع لايوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى انقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة

من غير تصديق في باب الايمان فان قيل قوله عليه السلام ان تشهدان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوٰة وتؤتى الزكوٰة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي قلنا ان المراد ان ثمرات الاسلام وعلامات ذالك كما قال عليه السلام لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم قال عليه السلام شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوٰة وايتاء الزكوٰة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذىٰ عن الطريق ﴾۔

ترجمہ: اور ایمان اور اسلام دونوں ایک ہیں۔ اس لئے کہ اسلام خضوع اور انقیاد یعنی احکام کو قبول کر لینا اور ان کو مان لینا ہے اور یہی تصدیق کی حقیقت ہے جیسا کہ گزر چکا اور اس کی تائید اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد بھی کرتا ہے۔ "فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين" اور بہرحال شرع میں یہ بات صحیح نہیں ہے کہ کسی کے متعلق یہ حکم لگایا جائے کہ وہ مؤمن ہے اور مسلم نہیں ہے یا مسلم ہے اور مؤمن نہیں ہے۔ اور ہم دونوں کے ایک ہونے سے اس کے علاوہ اور کچھ مراد نہیں لیتے۔ اور مشائخ کے کلام سے یہ ظاہر ہے کہ انہوں نے دونوں کا متغائر نہ ہونا مراد لیا ہے، بایں معنی کہ دونوں میں سے ایک دوسرے سے جدا نہ ہو مفہوم لغوی کے اعتبار سے اتحاد مراد نہیں لیا ہے جیسا کہ کفایہ میں مذکور ہے کہ ایمان تو اللہ تعالیٰ کی ان اوامر اور نواہی میں تصدیق کرنا ہے جن کی اس نے خبر دی ہے اور اسلام اس کی الوہیت کے سامنے سر افگندہ ہونا اور فروتنی کرنا ہے۔ اور یہ امر و نہی کو قبول کئے بغیر نہیں ہوگا۔ تو ایمان باعتبار حکم کے اسلام سے جدا نہیں ہوگا۔ پس دونوں متغائر نہیں ہوں گے۔ اور جو تغائر مانے اس سے کہا جائے کہ اس شخص کا کیا حکم ہے جو مؤمن ہے اور مسلم نہیں ہے یا مسلم ہے اور مؤمن نہیں ہے، سو اگر دونوں میں سے ایک کے لئے ایسا حکم ثابت کرے جو دوسرے کے لئے ثابت نہیں ہے تب تو ٹھیک ہے ورنہ اس کے قول کا بطلان ظاہر ہے۔

پس اگر کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا
اسلمنا" ایمان کے بغیر اسلام کے پائے جانے کے سلسلہ میں صریح ہے۔ ہم کہیں گے کہ ہمارا مراد
یہ ہے کہ شرع میں جو اسلام معتبر ہے وہ بغیر ایمان کے نہیں پایا جائے گا اور آیت میں اسلام باطنی
فرمانبرداری کے بغیر صرف ظاہری فرمان برداری کے معنی میں ہے۔ ایمان کے باب میں تصدیق کے
بغیر کلمہ شہادت کا تلفظ کرنے کے درجہ میں ہے۔ پھر اگر کہا جائے کہ آپ ﷺ کا ارشاد کہ اسلام یہ ہے
کہ تو اس بات کی شہادت دے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں اور نماز ادا
کرو اور زکوٰۃ دیا کرو اور روزے رکھا کرو اور اگر تو استطاعت رکھے تو بیت اللہ کا حج کرو یہ اس بات
کی دلیل ہے کہ اسلام صرف اعمال کا نام ہے نہ کہ تصدیق قلبی کا۔ ہم جواب دیں گے کہ مراد یہ ہے
کہ اسلام کے ثمرات اور اس کی علامات یہ ہیں جیسا کہ نبی علیہ السلام نے ان لوگوں سے جو آپ کے
پاس آئے تھے۔ پوچھا کیا تم جانتے ہو کہ اسلام کیا ہے انہوں نے کہا کہ اللہ اور اس کے رسول زیادہ
جانتے ہیں تو آپ نے فرمایا اس بات کی شہادت دینا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور یہ کہ محمد صلی
اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں۔ اور نماز ادا کرنا اور زکوٰۃ دینا اور رمضان کے روزے رکھنا۔ اور
غنیمت میں سے خمس دینا اور جیسا کہ آپ نے فرمایا ایمان کی ستر سے کچھ زیادہ شاخیں ہیں ان میں
اعلیٰ لا الٰہ الا اللہ کہنا ہے اور ادنیٰ تکلیف دہ چیز کو راستہ سے ہٹانا ہے۔

تشریح: امام غزالی رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ شریعت میں ایمان اور اسلام کا استعمال تین طرح وارد
ہے۔ (۱) علی سبیل الترادف: چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ فاخرجنا من کان فیها من المؤمنین فما
وجدنا فیها غیر بیت من المسلمین اس سے معلوم ہوا کہ اسلام اور ایمان میں ترادف ہے ایک کو
دوسرے کی جگہ استعمال کیا جا سکتا ہے۔ شرح مواقف میں تصریح ہے فقد استثنی المسلم من المؤمنین
فوجب ان یتحد الایمان بالاسلام۔ اسی طرح حدیث میں بھی ایمان اور اسلام کی تعبیر قریب قریب مراد
ہے۔ خلاصہ کلام یہ کہ دونوں میں تساوی کی نسبت ہے کہ اسلام اور ایمان دونوں ایک دوسرے پر کلیۃً صادق
آتے ہیں۔

(۲) علی سبیل الاختلاف والتباین: قرآن کریم میں ارشاد ہے قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا

ولکن قولوا اسلمنا اس آیت سے معلوم ہوا کہ اسلام اور ایمان دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ اس آیت میں ایک ثابت اور دوسرے کی نفی کی گئی ہے۔ اسی طرح حدیث جبرئیل میں بھی ایمان کی تفسیر عقائد معینہ سے کی گئی ہے اور اسلام کی تفسیر اعمال معینہ سے کی گئی ہے جس سے دونوں کا الگ الگ ہونا معلوم ہوتا ہے لہذا دونوں میں تباین کی نسبت ہے۔

(۳) علی سبیل التداخل: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے آپ ﷺ سے سوال کیا گیا ای العمل افضل؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا ایمان باللہ ورسولہ جبکہ عمرو بن عبسہ کی روایت میں ارشاد ہے فای الاسلام افضل؟ قال الایمان اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ اسلام اور ایمان میں تداخل کی نسبت ہے۔ امام غزالی فرماتے ہیں وھو الوفق الاستعمالات فی اللغة اس صورت میں اسلام عام ہوگا۔ اس کا تعلق دل سے اور زبان و جوارح سے ہوگا جبکہ ایمان کا تعلق صرف قلب سے ہوگا گویا دونوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ امام غزالی کی تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ ایمان اور اسلام کے درمیان عموم خصوص من وجہ کے علاوہ تینوں نسبتیں ہو سکتی ہیں۔

احیاء العلوم ۱/۲۳۹، فیض الباری ۱/۹۸۔

حافظ ابن حجر کی تحقیق یہ ہے کہ اسلام اور ایمان میں سے ہر ایک کی الگ الگ حقیقت شرعیہ ہے جس طرح ہر ایک کی الگ الگ حقیقت لغویہ ہے۔ ایمان تو اعتقاد مخصوص کا نام ہے اور اسلام نام ہے اعمال شرعیہ کے بجا لانے کا، لیکن تکمیل میں ہر ایک دوسرے کو مستلزم ہے کیونکہ کوئی بندہ کامل مؤمن نہیں ہو سکتا جب تک کہ اعمال نہ کرے اور نہ کوئی مسلم کامل مسلم ہو سکتا ہے جب تک کہ دل کے کامل اعتقاد سے متصف نہ ہو۔

فتح الباری ۱/۱۱۵۔

حافظ ابن رجب فرماتے ہیں کہ یہ دونوں الفاظ "فقیر اور مسکین" جیسے ہیں جب ساتھ ساتھ بولے جاتے ہیں تو ان کے حقائق متباین ہوتے ہیں اور جب الگ الگ ہوں تو ایک دوسرے میں داخل ہوتے ہیں:

فالایمان والاسلام کاسم الفقیر والمسکین اذا اجتمعا افترقا واذا افترقا اجتمعا۔

فتح الملہم شرح المسلم ۱/۱۵۸

ابن رحمہ اللہ جمہور کی رائے بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایمان اور اسلام کے درمیان تساوی کی

نسبت ہے نہ کہ تباین کا یا عموم خصوص مطلق کا۔ اس دعویٰ پر شارح رحمہ اللہ ایک عقلی اور ایک نقلی دلیل پیش کر رہے ہیں۔ عقلی دلیل یہ ہے کہ اسلام خضوع اور انقیاد و تسلیم کا نام ہے اور یہی تصدیق کی حقیقت ہے، لہذا اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ اسلام ایمان ہے اور ایمان اسلام ہے۔ نقلی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے فاخرجنا من کان فیھا من المؤمنین فما وجدنا فیھا غیر بیت من المسلمین۔ قرآن کریم میں ایمان اور اسلام ایک دوسرے کی جگہ مستعمل ہے۔

وظاھر کلام المشائخ الخ اس سے شارح کا مقصد ایک شبہے کا ازالہ ہے وہ یہ کہ ماتن نے فرمایا الاسلام والایمان واحد اس سے دونوں کے درمیان ترادف معلوم ہو رہا ہے تو شارح نے اس شبہے کا ازالہ کرتے ہوئے فرمایا کہ دونوں کے اتحاد سے مراد یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان حکم شرعی کے اعتبار سے انفکاک نہیں ہے اور اس عدم انفکاک کا نام اتحاد رکھا ہے۔ پھر اس عدم انفکاک پر صاحب کفایہ کا قول پیش کر رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اوامر اور نواہی کی تصدیق کا نام ایمان ہے اور اللہ کے سامنے انقیاد و خضوع و تسلیم کا نام اسلام ہے، لہذا ایمان اور اسلام آپس میں ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے اور عدم انفکاک اور عدم تغایر کا نام اتحاد رکھا ہے لہذا ہر مؤمن مسلم اور ہر مسلم مؤمن ہے جن لوگوں نے ایمان اور اسلام کے درمیان فرق کیا ہے اُن کے پاس کوئی دلیل نہیں۔

فان قیل قالت الاعراب آمنا الخ یہاں سے شارح کا مقصود تحقیق سابق پر ایک اعتراض کرنا ہے کہ تم نے تو دونوں کے درمیان نسبت تساوی ثابت کر دیا جبکہ اس آیت سے تو ایمان اور اسلام کے درمیان نسبت تباین معلوم ہو رہا ہے کہ اس آیت میں قبیلہ بنو اسد کے لئے اسلام ثابت کیا گیا ہے اور اُن سے ایمان کی نفی کی گئی ہے۔ شارح قلنا المراد سے جواب دے رہے ہیں کہ ایمان اور اسلام کے متغایر ہونے اور ایمان کے بغیر اسلام کے متحقق نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ شرعاً جو اسلام معتبر ہے وہ ایمان کے بغیر متحقق نہیں ہو سکتا اور آیت میں ایمان کے بغیر جس اسلام کا ثبوت ہے وہ اسلام شرعی نہیں بلکہ اسلام لغوی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ یہ لوگ ظاہراً منقاد ہو کر آئے ہیں لیکن درحقیقت اُن کے لئے انقیاد باطنی اور تصدیق قلبی حاصل نہیں۔

فان قیل قولہ علیہ السلام الخ

اس سے بھی شارح کا مقصود یہ ہے کہ اسلام اور ایمان کے درمیان تساوی کی نسبت صحیح نہیں کیونکہ

حدیث جبرئیل میں ایمان کی تفسیر عقائد مخصوصہ سے کی گئی ہے اور اسلام کی تفسیر اعمال مخصوصہ سے کی گئی ہے جس سے دونوں کا الگ ہونا معلوم ہو رہا ہے لہٰذا دونوں کے درمیان نسبت تباین معلوم ہو رہا ہے اور تم کہتے ہو کہ دونوں ایک ہے۔

قلت المراد ان الشرائع الخ یہاں سے شارح جواب دے رہے ہیں کہ ایمان اور اسلام دونوں کی حقیقت تصدیق قلبی ہے اور حدیث سے تغایر پر استدلال درست نہیں کیونکہ یہاں اسلام کی حقیقت بتانا مقصود نہیں بلکہ اس کی علامات اور اس کے ثمرات بتانا مقصود ہیں۔ فرمایا کہ وہ ایمان ہے اور ان تشهد ان لا اله الا الله الخ یہ ایمان کے ثمرات ہیں اور ایمان کے علامات ہیں جیسے کہ دوسری حدیث میں ایمان کے بارے میں یہی جواب دیا ہے جبکہ ایک تیسری روایت میں واضح طور پر فرمایا کہ ایمان کے ستر سے کچھ زیادہ شاخیں ہیں تو اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ایمان کے لئے ستر سے کچھ اوپر ثمرات اور علامات ہیں جن سے ایمان پہچانا جاتا ہے لہٰذا اس سے نفس حقیقت بتانا مقصود نہیں تو اس سے استدلال بھی درست نہیں۔

﴿وإذا وجد من العبد التصديق والإقرار صح له أن يقول أنا مؤمن حقا لتحقق الإيمان عنه ولا ينبغي أن يقول أنا مؤمن إن شاء الله تعالى لأنه إن كان للشك فهو كفر لا محالة وإن كان للتأدب وإحالة الأمور إلى مشيئة الله تعالى أو للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال أو للتبرك بذكر الله أو للتبري عن تزكية نفسه والإعجاب بحاله فالأولى تركه لما أنه يوهم بالشك ولهذا قال لا ينبغي دون أن يقول لا يجوز لأنه إذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز كيف وقد ذهب إليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا مثل قولك أنا شاب إن شاء الله تعالى لأن الشباب ليس من الأفعال المكتسبة ولا مما يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل ولا مما يحصل به تزكية النفس والإعجاب بل مثل قولك أنا زاهد متق إن شاء الله تعالى وذهب بعض المحققين إلى أن الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل المنجي المشار إليه بقوله تعالى أولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم إنما هو في مشيئة الله﴾۔

ترجمہ: اور جب بندہ سے تصدیق واقرار پایا جائے تو اس کے لئے یہ کہنا صحیح ہے کہ میں حقیقی طور پر مومن ہوں، اس سے ایمان کے متحقق ہونے کی وجہ سے اور یہ کہنا مناسب نہیں ہے کہ میں انشاء اللہ مومن ہوں۔ اس لئے کہ انشاء اللہ کہنا شک کی وجہ سے ہے تو یہ کفر ہے اور اگر ادب اختیار کرنے اور تمام امور کی مشیت کے حوالہ کرنے یا انجام میں شک ہونے نہ کہ حال میں شک ہونے کی وجہ سے یا اللہ کے ذکر سے برکات حاصل کرنے یا اپنے آپ کو پاک قرار دینے سے اور اپنے حال پر خود پسندی سے براءت ظاہر کرنے کی غرض سے ہے تو بھی اس کا ترک کرنا اولیٰ ہے کیونکہ یہ شک کا وہم دلاتا ہے۔ اسی بناء پر مصنف نے لا ینبغی فرمایا لایجوز نہیں فرمایا۔ اس لئے کہ جب شک کی وجہ سے نہ ہو تو ناجائز ہونے کی کوئی وجہ نہیں، کیسے ناجائز ہو سکتا ہے، جب کہ یہ بہت سے سلف کا حتی کہ صحابہ اور تابعین کا مذہب ہے اور یہ (انا مؤمن ان شاء اللّٰہ) کہنا تمہارے قول انا شاب انشاء اللّٰہ کے مثل نہیں ہے اس لئے کہ شباب کسبی اور اختیاری افعال میں سے نہیں ہے اور نہ ہی ان چیزوں میں سے ہے جس پر آئندہ باقی رہنے کا تصور کیا جائے اور نہ ایسی چیز ہے کہ جس سے اپنے آپ کو پاکیزہ سمجھنا اور خود پسندی حاصل ہو بلکہ تمہارے قول انا زاھد متقی ان شاء اللّٰہ کے مثل ہے۔ اور بعض لوگوں کا مذہب ہے کہ بندہ کو جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ تصدیق ہے جس کی وجہ سے بندہ کفر سے خارج ہوتا ہے لیکن تصدیق فی نفسہ شدت اور ضعف کو قبول کرنے والی ہے۔ اور عذاب سے نجات دلانے والی تصدیق کامل کا حصول جس کی طرف اللہ تعالیٰ کے ارشاد "اولئک ھم المومنون حقا لھم درجات عند ربھم ومغفرۃ ورزق کریم" میں اشارہ کیا گیا ہے وہ صرف اللہ کی مشیت میں ہے۔

تشریح: یہاں پر ایک مشہور مسئلے کا بیان ہے جس کو مسئلہ استثناء کہا جاتا ہے واضح رہے کہ اس مسئلے میں اختلاف اہل سنت اور معتزلہ کے درمیان نہیں بلکہ آپس میں امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ مسئلہ استثناء سے مراد یہ ہے کہ جب ایک انسان اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا قائل اور دل سے تصدیق کرتا ہو تو کیا اسے انا مومن ان شاء اللّٰہ کہنا صحیح ہے یا غلط۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ایسا کہنا مکروہ ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مستحب ہے تاہم کراہت اور استحباب کی بات اس وقت ہے جب یہ کلمہ شک کی بنیاد پر نہ

کہا جائے اگر کسی کو اللہ تعالیٰ کی وحدانیت میں شک ہے اور اس نے انا مؤمن ان شاء اللّٰہ کہا تو وہ ایمان سے نکل جاتا ہے کیونکہ ایمان یقین کا نام ہے اور وہ اسے حاصل نہیں۔ شوافع کے نئے استحباب پر تین دلائل ہیں۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ ان شاء اللہ اس لئے کہا جاسکتا ہے کہ اس میں اپنی تعریف کا ترک ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ساتھ ادب کا یہی تقاضہ ہے، خاتمے کا حال کیا معلوم ہے، اس سے حصول برکت مقصود ہے، اس میں تعجب اور خود پسندی سے حفاظت ہے لہذا کہنا چاہئے۔

فالاولی ترکہ الخ

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس کا ترک اولیٰ استعمال خلاف اولیٰ ہے چاہئے کہ تصدیق اور اقرار کی صورت میں وہ کہے انا مؤمن حقاً میں حق اور سچ مؤمن ہوں۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا ترک اس لئے اولیٰ ہے لما انہ یوھم الشک اس سے شک کا خطرہ ہے، ممکن ہے کہ سامع اور مخاطب اس سے یہ فہم کرے کہ اس کو توحید میں شک ہے اور جہاں تہمت کا خطرہ ہو وہاں تہمت سے بچتے ہوئے احتیاط اور حفاظت کی راہ اختیار کرنا چاہئے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ استثناء سے عقود باطل ہوجاتے ہیں اور تیسری وجہ یہ ہے کہ صحابہ کہا کرتے تھے نحن المؤمنون والمسلمون اور ان سے ان شاء اللہ کا کہنا ثابت نہیں بلکہ عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ ایک وقت اس نے ایک بکری گھر سے نکال کر وہ کسی کے ہاتھ سے ذبح کرنا چاہتے تھے تو راستے میں ایک بندہ ملا اس سے پوچھنے لگے انت مؤمن اس نے جواب دیا انا مؤمن ان شاء اللّٰہ۔ عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا کہ میں ایسے بندے سے ذبح نہیں کرنا چاہتا جس کو ایمان میں شک ہو، پھر آگے ایک اور بندہ ملا اس سے پوچھا انت مؤمن اس نے جواب دیا انا مؤمن حقاً تو اس کے ہاتھ سے وہ بکری ذبح کروی۔

ولھذا قال لاینبغی الخ شارح بتانا چاہتے ہیں کہ ایسا کہنا ناجائز اور حرام نہیں بلکہ بہتر یہ ہے کہ ایسا نہ کہے اور اس کو ناجائز اس لئے نہیں کہہ سکتے ہیں کہ بڑے بڑے اکابر اور صحابہ کرام سے بھی اس کلمے کی استعمال منقول ہے اس لیے ماتن نے لاینبغی کہا اور لایجوز نہیں کہا۔

ولیس ھذا مثل قولک الخ شارح کا یہاں سے مقصود صاحب کفایہ اور صاحب تمہید کی تردید ہے۔

ان دونوں حضرات کی رائے یہ ہے کہ انا مؤمن ان شاء اللہ کہنا بالکل اسی طرح ہے جس طرح انا شاب ان شاء اللہ یہ کہنا تو یقیناً مہمل ہے تو اول بھی مہمل ہے، شارح نے تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ ان کی بات ٹھیک نہیں یہ دونوں کلمے ایک طرح نہیں اور یہ ایک دوسرے کے لئے معہود و مشبہ نہیں بن سکتے ۔ اس کے لئے کئی وجوہات ہیں ۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ شباب کسبی اور اختیاری نہیں جبکہ ایمان کسبی اور اختیاری ہے ۔ دوسری وجہ یہ کہ جوانی کا زوال یقینی ہے لہذا اس پر بقاء کا تصور نہیں کیا جا سکتا جبکہ ایمان اور تصدیق پر بقاء اور استقامت متصور ہے ۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ جوانی چونکہ ایک عمل صالح نہیں لہذا یہ تامل فکر بھی نہیں کہ اس کی وجہ سے ایک جوان عجب کا شکار ہو جائے جبکہ ایمان و تصدیق عمل صالح ہے ۔ اس کی وجہ سے انسان خود پسندی کا شکار ہو سکتا ہے، لہذا یہ دونوں کلمے آپس میں مشتبہ نہیں کہ ایک کے مہمل ہونے پر دوسرے کے لئے استدلال کیا جا سکے ۔ تاہم یہ کہا جا سکتا ہے کہ انا مؤمن ان شاء اللہ انا زاهد متق ان شاء اللہ کی طرح ہے کیونکہ دونوں کسبی اور اختیاری ہیں دونوں پر بقاء واستقامت ممکن اور دونوں سے عجب میں پڑنا ممکن ہے ۔ انا زاهد متق ان شاء اللہ کا کہنا چونکہ صحیح ہے لہذا انا مؤمن کے ساتھ بھی ان شاء اللہ کہنا صحیح ہوگا ۔

وذهب بعض المحققین الخ یہاں سے شارح انا مؤمن ان شاء اللہ کے صواب پر دوسری دلیل پیش کر رہے ہیں، بعض محققین کی رائے یہ ہے کہ نفس تصدیق جو بندہ کو کفر سے نکالتا ہے وہ تو بندہ کو حاصل ہے لیکن یہ تصدیق از خود شدت اور ضعف قبول کرنے والی چیز ہے کیونکہ انبیاء کا ایمان اور عام لوگوں کا ایمان کیسے برابر ہو سکتا ہے، لہذا وہ تصدیق کامل جو انسان کو نجات دے اور تا موت قائم رہے وہ یقیناً اللہ کی مشیت میں ہے اور اس اعتبار سے انا مؤمن ان شاء اللہ کہنا جائز ہوگا اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ انا مؤمن کامل ناج ان شاء اللہ اور اس کے جواز پر کسی کو اعتراض کا حق حاصل نہیں، لہذا انا مؤمن ان شاء اللہ کہنا مستحب ہے ۔

﴿ولمّا نقل عن بعض الاشاعرة انه یصح ان یقال انا مؤمن ان شاء اللّٰہ تعالی بناءً علی ان العبرة فی الایمان والکفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتی ان المؤمن السعید من مات علی الایمان وان کان طول عمره علی الکفر والعصیان والکافر الشقی من

مات علی الکفر نعوذ باللہ من ذالک وان کان طول عمرہ علی التصدیق والطاعۃ علی ما اشیر الیہ بقولہ تعالی فی حق ابلیس وکان من الکافرین وبقولہ علیہ السلام السعید من سعد فی بطن امہ والشقی من شقی فی بطن امہ اشار الی ابطال ذالک بقولہ والسعید قد یشقی بان یرتد بعد الایمان نعوذ باللہ من ذالک والشقی قد یسعد بان یؤمن بعد الکفر والتغیر یکون علی السعادۃ والشقاوۃ دون الاسعاد والاشقاء وھما من صفات اللہ تعالی لما ان الاسعاد تکوین السعادۃ والاشقاء تکوین الشقاوۃ ولا تغیر علی اللہ ولا علی صفاتہ لما مر من ان القدیم لا یکون محلاً للحوادث والحق انہ لا خلاف فی المعنی لانہ ان ارید بالایمان والسعادۃ مجرد حصول المعنی فھو حاصل فی الحال وان ارید ما یترتب علیہ النجاۃ والثمرات فھو فی مشیۃ اللہ تعالی لا قطع بحصولہ فی الحال فمن قطع بالحصول اراد الاول ومن فوض الی المشیۃ اراد الثانی﴾

ترجمہ: اور جب بعض اشاعرہ سے یہ منقول ہے کہ یہ صحیح اور مناسب ہے کہ انا مومن ان شاء اللہ کہا جائے، اس بناء پر کہ ایمان اور کفر اور سعادت وشقاوت میں خاتمے کا اعتبار ہے حتی کہ مومن سعید وہی ہے جس کی موت ایمان پر واقع ہوئی ہو اگرچہ عمر کفر اور معصیت پر رہا ہو اور کافر شقی وہ ہے جس کی موت کفر پر ہو اگرچہ عمر بھر وہ تصدیق وطاعت پر رہا ہو جیسا کہ اس کی طرف اشارہ ہے اللہ تعالی کے ارشاد وکان من الکافرین میں جو ابلیس کے حق میں ہے اور نبی علیہ السلام کے ارشاد السعید من سعد فی بطن امہ والشقی من شقی فی بطن امہ، تو ماتن نے یہ کہہ کر اس کے ابطال کی طرف اشارہ کیا کہ سعید کبھی شقی ہو جاتا ہے۔ بایں طور کہ معاذ اللہ وہ ایمان لانے کے بعد مرتد ہو جائے اور شقی بعض دفعہ سعید ہو جاتا ہے۔ بایں طور کہ وہ کفر کے بعد ایمان لے آئے اور تغیر سعادت اور شقاوت پر ہوتا ہے نہ کہ اسعاد اور اشقاء پر کیونکہ اسعاد اور اشقاء اللہ تعالی کی صفات میں سے ہیں کیونکہ اسعاد کے معنی تکوین سعادت اور اشقاء کے معنی تکوین شقاوت ہیں اور اللہ تعالی کی ذات پر تغیر واقع نہیں ہوتا اور نہ اس کی صفات پر اس لئے کہ پیچھے گزر چکا ہے کہ قدیم محل حوادث نہیں ہو سکتا اور حق یہ ہے کہ حقیقت کے اعتبار سے کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ اگر ایمان اور

سعادت سے محض معنی یعنی تصدیق کا حصول مراد ہے تو وہ فی الحال حاصل ہے اور اگر وہ تصدیق مراد ہے جس پر نجات اور ثمرات مرتب ہوں گے تو وہ اللہ تعالیٰ کی مشیت میں ہے فی الحال اس کے حصول کا کوئی یقین نہیں تو جس نے حصول کا یقین کیا اس نے پہلا معنی مراد لیا اور جس نے مشیت کے سپرد کیا اس نے دوسرے معنی کا ارادہ کیا۔

تشریح: یہاں استثناء پر تیسری دلیل پیش کی جاتی ہے جو کہ شوافع کا مذہب ہے، بعض اشاعرہ سے منقول ہے کہ اعتبار خاتمہ کے لئے ہے اگر حالاً ایمان حاصل ہے اور خاتمہ بالایمان سے بندہ محروم ہو جائے تو جہنمی ہے اور خاتمہ بالایمان چونکہ یقینی نہیں لہذا اس کو اللہ کی مشیت پر موقوف کرتے ہوئے ان شاء اللہ کہہ سکتے ہیں بلکہ بہتر ہے کہ کہا جائے اور پھر انہوں نے ایک آیت اور ایک حدیث سے اپنی رائی کی تائید حاصل کی۔ ماتن نے اس بات کی تردید کرتے ہوئے فرمایا والسعید قد یشقیٰ والشقی قد یسعد کہ کبھی سعید بدبخت بن جاتا ہے ایمان سے نکل کر مرتد ہو جاتا ہے اور کبھی بدبخت مشرک باایمان ہو کر نیک بخت ہو جاتا ہے۔ والتغیر یکون علی السعادۃ الخ یہاں سے ماتن کا مقصود ایک اعتراض کا جواب دینا ہے کہ سعید کے بدبخت ہونے اور بدبخت کے نیک بخت ہونے سے اسعاد اور اشقاء میں تغیر وتبدیل لازم آجائے گا اور اسعاد اور اشقاء اللہ تعالیٰ کے صفات تکوینیہ میں سے ہیں اور ہم پڑھ چکے ہیں کہ اللہ کی ذات اور اللہ کی صفات ہر قسم کے تغیر وتبدیل سے منزہ ہیں۔ شارح نے جواب دیا کہ سعید اور شقی ہونا بندہ کے لئے ثابت ہے لہذا سعادت اور شقاوت اس کے صفات بن گئے اور تغیر وتبدیل بھی ان صفات انسانی میں آتا ہے اللہ کی صفت تو اسعاد اور اشقاء ہیں اور وہ ازلی صفات ہیں جو کہ ناقابل تغیر وتبدیل ہیں۔

والحق انہ لا خلاف الخ شارح بتانا چاہتے ہیں ان شاء اللہ کہنے اور نہ کہنے کی بات فقط نزاع لفظی ہے نہ کہ نزاع حقیقی، اگر جانبین میں سے ہر ایک دوسرے کی مطلب سمجھ لے تو نزاع ہی ختم ہو جائے اگر ایمان سے مراد اس کی حقیقت ہو جو کہ تصدیق ہے وہ تو فی الحال ہی حاصل ہے لہذا ان شاء اللہ کہنا نامناسب ہوگا اور اگر اس سے مراد وہ ایمان ہے جو کہ آخرت میں سبب نجات بنے اور خاتمہ بالایمان نصیب ہو تو وہ اللہ کی مشیت پر موقوف ہے لہذا اس کے حصول کا امید رکھتے ہوئے ان شاء اللہ کہنا صحیح ہے لہذا جس نے فی الحال حاصل شدہ ایمان مراد لیا تو انہوں نے ان شاء اللہ کہنے سے انکار کیا اور جس نے انجام اور عاقبت پر نظر

رکھا تو انہوں نے فرمایا کہ انا مؤمن ان شاء اللہ کہنا صحیح ہے لہذا فریقین کے درمیان نزاع لفظی ہے حقیقی نہیں۔

﴿وفي ارسال الرسل جمع رسول فعول من الرسالة وهي سفارة العبد بين الله وبين ذوي الالباب من خليقته ليزيح به عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب، حكمة اي مصلحة وعاقبة حميدة وفي هذا اشارة الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة ولا بممكن يستوي طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين ثم اشار الى وقوع الارسال وفائدته وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبت رسالته فقال وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب ومنذرين لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان فبانظار دقيقة لا يتيسر الا لواحد بعد واحد ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين فانه تعالى خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل احوالهما وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما وكذا جعل القضايا منها ما هي ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيها ومنها ما هي واجبات او ممتنعات لا تظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين﴾۔

ترجمہ: اور حکمت یعنی مصلحت اور بہتر انجام ہے رسولوں کے بھیجنے میں رسل رسول بروزن فعول کی جمع ہے، رسالت سے مشتق ہے اور رسالت کے معنی اللہ اور اس کی ذوی العقول مخلوق کے درمیان بندہ کا سفیر اور نمائندہ ہونا ہے تاکہ اس کے ذریعے لوگوں کی بیماریوں کا ازالہ فرمائے دنیا

اور آخرت کی ان مصالح کے بارے میں جن کے ادراک سے عقلیں قاصر ہیں اور آغاز کتاب میں رسول اور نبی کا معنی جان چکے ہو اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ارسال رسل واجب ہے لیکن وجوب علی اللہ کے معنی میں نہیں بلکہ بایں معنی کہ حکمت اور مصلحت اس کا مقتضی ہے کیونکہ اس میں حکمتیں اور مصلحتیں ہیں اور ممتنع نہیں ہے جیسا کہ سمنیہ اور براہمہ کہتے ہیں اور ممکن بھی نہیں کہ اس کے دونوں جانب برابر ہوں جیسا کہ بعض متکلمین کا مذہب ہے پھر مصنفؒ نے ارسال کے وقوع اور اس کے فائدے اور طریق ثبوت اور بعض ان حضرات کے تعیین کی جانب اشارہ کیا ہے جن کی رسالت ثابت ہے چنانچہ فرمایا اللہ تعالیٰ نے انسانوں میں سے رسول بھیجے انسانوں کی طرف ایمان اور طاعت والوں کو جنت اور ثواب کی بشارت سنانے کے لئے اور کفر و معصیت والوں کو جہنم اور عذاب سے ڈرانے کے لئے۔ اس لئے کہ یہ ایسی بات ہے جس کے جاننے کا عقل کے پاس کوئی طریقہ نہیں۔ اور اگر ہوگا تو نظر دقیق سے ہوگا جو انگا دکا ہی کو میسر ہے۔ اور لوگوں سے وہ بیان کرنے والے تھے دین و دنیا کی ایسی باتیں جن کی انہیں ضرورت تھی اور اول تک رسائی اور بعافی سے احتراز کا طریقہ ایسی چیز ہے جس میں عقل کافی نہیں ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے نفع بخش اور ضرر رساں اجسام پیدا کئے اور انہیں جاننے میں عقول اور حواس کو کافی نہیں بنایا۔ اسی طرح بعض ایسے قضایا رکھے جو ممکن ہیں۔ ان کے دونوں پہلوؤں میں سے کسی ایک کو یقین کرنے کی کوئی راہ نہیں۔ اور بعض واجب یا ممتنع ہیں جو عقل کو معلوم نہیں ہوتے مگر مسلسل غور و فکر اور کامل بحث کے بعد اس طرح اگر انسان اس میں لگ جائے تو اس کے اکثر کام کاج معطل ہو کر رہ جائیں۔ رسولوں کو بھیجنا اللہ تعالیٰ کا فضل ہے جیسا کہ اس نے خود ارشاد فرمایا ہے کہ اے نبی! ہم نے دنیا جہان والوں پر مہربانی کرنے کے لئے آپ کو رسول بنایا ہے۔

تشریح: یہاں سے مسئلہ نبوت اور رسالت شروع ہو رہا ہے۔ یہ مسئلہ اگرچہ تمام اہل حق اور معتزلہ کے درمیان متفق علیہ ہے لیکن بعض فرق باطلہ جیسا کہ سمنیہ اور براہمہ رسالت سے منکر ہیں لہذا ان کی تردید کرتے ہوئے اس مسئلے کی تفصیل بیان فرمائی۔

لغوی اعتبار سے رسول کے معنی قاصد اور پیغامبر کے آتے ہیں اور اصطلاح شریعت میں یہ اس شخص کا

نام ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغامات پہنچانے کے لئے منتخب فرمایا ہو۔ رسالت اللہ تعالیٰ اور بندوں
کے درمیان ایک سفارت کا نام ہے جس کے ذریعے اہل فہم وعقل کو ان باتوں پر متنبہ کیا جاتا ہے جہاں
تک ان کی عقل کی رسائی نہیں ہو سکتی۔

سوال یہ ہے کہ لفظ تشریح کی عبارت ہے کہ رسول فعول کا وزن ہے جو کہ مفعول کے معنی کے لئے مستعمل
ہے۔ تعریف کرتے ہوئے فرمایا وهي سفارة بين العبد وبين الله ذوي الالباب من خليقته الخ سے
یہی ذوی الالباب کہہ کر ان لوگوں کی تردید مقصود ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ حیوانات کے ہر نوع کے
لئے پیغمبر بھیجا گیا ہے۔ ان کا استدلال اس آیت سے ہے وان من امة الا خلا فيها نذير، ولكل قوم
هاد۔ یہ انتہائی درجے کی غلط بات ہے اس سے تو کتے اور خنزیر کا نبوت کی صفت سے متصف ہونا لازم آتا
ہے جبکہ آیت کے اندر امم البشر مراد ہیں لہٰذا اس سے استدلال غلط ہے۔ الیواقیت والجواہر میں علامہ
شعرانی رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ یہ عقیدہ کفر ہے۔

وفي ارسال الرسل حكمة الخ فرماتے ہیں کہ انبیاء بھیجنے میں بندوں کے بہت سارے فوائد ہیں
بہت ساری مصلحتیں ہیں جن کا حصول پیغمبر کے بغیر ممکن نہیں لہٰذا اللہ تعالیٰ نے انبیاء کرام بھیجے۔

وفي هذا اشارة الخ ارسال رسل کے متعلق شارح نے چند مذاہب بیان کئے ہیں۔ (۱) یہ مذہب
معتزلہ کا ہے۔ کہتے ہیں کہ ارسال رسل اللہ تعالیٰ پر واجب ہے کیونکہ اصلح للعبد اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔

(۲) ارسال رسل ممتنع ہے یہ سمنیہ اور براہمہ کا مذہب ہے۔ (۳) ارسال رسل ممکن ہے اور اس کا
وقوع محض فضل خداوندی اور احسان الٰہی ہے۔ یہ اشاعرہ کا مذہب ہے۔ (۴) ارسال رسل واجب تو ہے مگر
اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں بلکہ اللہ کی جانب سے اس کا صدور ضروری ہے کیونکہ مقتضائے حکمت یہی ہے۔ یہ
ماتریدیہ کا مذہب ہے۔ واضح رہے کہ شارح رحمہ اللہ یہاں پر ماتریدیہ کے مسلک کے مطابق بحث کر رہے
ہیں اس لئے فرمایا کہ اس میں حکمت اور مصلحت ہے۔ سمنیہ اور براہمہ کے یہ دلائل امتناع پر ہیں۔

پہلی دلیل: رسول ہونا اللہ تعالیٰ کے کہنے پر موقوف ہے اور اس بات کے یقین کرنے کا کوئی ذریعہ
نہیں ہو سکتا کہ یہ اللہ کا کلام ہے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ کسی جن کا کلام ہو۔ اس سے ہمارا جواب یہ ہے کہ ممکن
ہے کہ اللہ تعالیٰ کوئی دلیل پیدا فرما کر لوگوں پر واضح کر دے کہ یہ اللہ کا کلام ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ جو فرشتہ بھیجا جاتا ہے اگر جسم ہے تو حاضرین میں سے ہر ایک کے لئے ضروری ہے کہ اسے دیکھ سکے حالانکہ بات ایسی نہیں اور اگر اس کے لئے کوئی جسم نہ ہو جس کے ذریعے سے دکھائی دے تو اس کا دیکھنا ممکن نہیں ہے اور دیکھے بغیر نبی کس طرح یقین کر سکتے ہیں کہ یہ فرشتہ وحی کی آواز ہے کسی اور کی نہیں۔ جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کر سکتے ہیں کہ رسول پر فرشتہ وحی کو منکشف کر کے لوگوں سے پوشیدہ رکھیں۔

رسلاً من البشر الی البشر الخ رسل انسانوں میں سے انسانوں کی طرف بھیجے۔ بظاہر اشکال یہ ہے کہ انبیاء تو انسانوں اور جنات دونوں کی طرف مبعوث ہیں تو جواب یہ ہے کہ انسانوں کا تذکرہ تغلیباً اور تکثیراً ہے ورنہ انسان اور جنات دونوں انبیاء کرام کی محنت کا میدان ہے تاہم یہ ضروری ہے کہ انبیاء کرام انسان بھیجے گئے ہیں جنات میں سے کوئی نبی براہ راست الخلق کی طرف نہیں بھیجا گیا کہ جو جا کر انسانوں اور جنات میں محنت کرے۔ اسی طرح انبیاء کرام ہمیشہ مرد بھیجے ہیں کسی عورت کو نبی بنا کر نہیں بھیجا گیا ہے۔ جہاں کہیں قرآن کریم میں فرشتوں کو رسول کہا گیا ہے مثلاً انہ لقول رسول کریم یا اللہ یصطفی من الملائکۃ رسلاً ومن الناس۔ تو یہاں پر رسول سے مراد یہ ہے کہ اس کو نبی کے لئے رسول بنا کر بھیجا گیا ہے عام لوگوں کے لئے نہیں۔

مبشرین ومنذرین الخ اس میں انبیاء کرام کی صفات کی طرف اشارہ ہے کہ وہ بشیر بھی ہوتے ہیں اور نذیر بھی۔ البتہ صفت بشیر مقدم کیا تاکہ لوگوں کو خوشی حاصل ہو۔ قرآن کریم میں صفت بشیر مقدم ہے۔

ما یحتاجون الیہ من الدنیا والآخرۃ الخ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر نبی امت کے لئے دنیا اور آخرت کی بھلائی اور خیر خواہی کا سوچ کر دنیا میں آتا ہے چونکہ دنیا عارضی ہے لہذا نبی کا مقصود فکر آخرت ہوا کرتا ہے ساتھ ساتھ دنیا میں نقصان سے بچانے کی کوشش کرتا ہے۔ پس امت کو دین اور دنیا کی ضروری چیزیں بتا کر نقصان دہ اشیاء سے بچنے کی ترغیب دیتا ہے۔ اگر نبی دنیا میں نہ آتا تو یہ چیزیں کس طرح امت کے سامنے آجاتیں۔ اس لئے انبیاء کی بعثت انسانوں کے لئے ایک رحمت الٰہی ہے جیسا کہ قرآن کریم میں حضور ﷺ کو دونوں جہانوں کا رحمت کہا گیا ہے۔ وما ارسلناک الا رحمۃ للعالمین۔ تو ٹھیک اسی طرح ہر نبی اپنی امت کے لئے رحمت تھا۔

﴿وأيدهم أي الأنبياء بالمعجزات الناقضات للعادات جمع معجزة وهي أمر
يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز
المنكرين عن الإتيان بمثله وذلك لأنه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولَمَا
بَانَ الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه
بطريق جري العادة بأن الله تعالىٰ يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وإن كان
عدم خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك كما ادعىٰ أحد بمحضر من جماعة أنه رسول
هذا الملك إليهم ثم قال للملك إن كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلاث
مرات ففعل يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقالته وإن كان الكذب
ممكنا في نفسه فإن الإمكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم
القطعي كعلمنا بأن جبل أحد لم ينقلب ذهبا مع إمكانه في نفسه فكذا ههنا يحصل العلم
بصدقه بموجب العادة لأنها أحد طرق العلم كالحس ولا يقدح في ذلك إمكان كون
المعجزة من غير الله تعالىٰ أو كونها لا لغرض التصديق أو كونها لتصديق الكاذب إلىٰ غير
ذلك من الاحتمالات كما لا يقدح في العلم الضروري بحرارة النار إمكان عدم
الحرارة للنار بمعنى أنه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال﴾۔

ترجمہ: اور خارق عادت معجزات سے ان انبیاء کی تائید فرمائی۔ معجزات معجزہ کی جمع ہے اور معجزہ
ایسا امر ہے جو مدعی نبوت کے ہاتھ پر منکرین کو تحدی اور چیلنج کرنے کے وقت ایسے انداز پر ظاہر ہو
جو منکر کو اس کا مثل پیش کرنے سے عاجز کر دے۔ اور یہ اس لئے کہ اگر معجزہ کے ذریعے تائید نہ
ہوتی تو اس کے قول کو قبول کرنا واجب نہ ہوتا۔ اور دعوت رسالت میں سچا جھوٹے سے ممتاز نہ ہوتا
اور معجزہ ظاہر ہونے کے وقت عادت جاری رہنے کے طریقہ پر اس کی سچائی کا یقین حاصل ہو جاتا
ہے، بایں طور کہ اللہ تعالیٰ معجزہ ظاہر ہونے کے بعد سچائی کا علم پیدا فرما دیتے ہیں۔ اگرچہ علم نہ پیدا
کرنا بھی فی نفسہ ممکن ہے اور یہ ایسا ہے جیسے ایک شخص بھرے مجمع میں دعویٰ کرے کہ وہ اس بادشاہ
کی طرف سے ان کا رسول ہے، پھر بادشاہ سے کہے کہ اگر میں سچا ہوں تو تم اپنی عادت کے خلاف

نبی تک سے تین مرتبہ الگ بیٹھو یعنی بادشاہ اگر ایسا کرے تو مجمع کو اس شخص کے اپنی بات میں سچے ہونے کا علم ضروری بداہتاً حاصل ہو جائے گا۔ اگرچہ فی نفسہ اس کا کاذب ہونا بھی ممکن ہے کیونکہ امکان ذاتی بمعنی جواز عقلی علم قطعی حاصل ہونے کے منافی نہیں ہے جیسے کہ ہمارا اس بات کا یقین کرنا کہ احد پہاڑ سونا نہیں بن گیا ہے۔ باوجود اس کے فی نفسہ ممکن ہونے کے۔ تو اسی طرح یہاں بھی بمقتضائے عادت اس کے سچا ہونے کا علم حاصل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ عادت اس کی طرح عادت بھی علم کا ذریعہ ہے اور اس (علم کے حصول) میں معجزہ کے غیر اللہ کی طرف سے ہونے یا تصدیق کے علاوہ کسی اور غرض کے لئے ہونے یا کاذب کی تصدیق کے لئے ہونے وغیرہ وغیرہ محالات کا امکان مضر نہیں ہوگا جس طرح آگ کے گرم ہونے کے علم ضروری میں آگ کے گرم نہ ہونے کا امکان مضر نہیں ہے، بایں معنی کہ اگر اس کا گرم ہونا فرض کر لیا جائے تو اس سے کوئی محال بھی لازم نہیں آئے گا۔

تشریح: یہاں سے وہ طریقے بتائے جا رہے ہیں جن کے ذریعے انبیاء کرام کی نبوت و رسالت کی تائید حاصل ہو رہی ہے۔ لہذا ایک تعلیم ہے اور دوسرا تائید ہے، جس سے تائید حاصل ہو اسے معجزہ کہا جاتا ہے اس کو معجزہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ عام لوگ اس طرح کا کام کرنے سے عاجز ہوتے ہیں۔ (۱) اگر ایک خلاف عادت کام کسی نبی کے ہاتھ پر نبوت کے بعد ظاہر ہو جائے تو اُسے معجزہ کہا جاتا ہے۔

(۲) ارہاص: اگر نبی کے ہاتھ پر نبوت ملنے سے پہلے پہلے کوئی خرق عادت کام صادر ہو جائے تو اُسے ارہاص کہتے ہیں۔

(۳) کرامت: اگر کسی صالح اور ولی اللہ کے ہاتھ پر خرق عادت کام صادر ہو جائے تو وہ کرامت ہے۔ معجزہ اور کرامت کے درمیان ایک فرق تو یہ ہے کہ معجزہ نبی اور کرامت ولی سے صادر ہوتا ہے اور دوسرا یہ کہ نبی کو معجزے کا اختیار دیا جاتا ہے جب چاہے تو ظاہر کر دے جبکہ کرامت کا اختیار ولی کے ہاتھ میں نہیں بلکہ بسا اوقات ولی کو کرامت کا علم بھی نہیں ہوتا۔

(۴) معونت: اگر عام مومن کے ہاتھ سے کوئی خلاف عادت کام صادر ہو جائے جس کا ولی اور فاسق ہونا مخفی ہو تو اس کو معونت کہتے ہیں۔

(۵) استدراج: اگر کسی کافر یا فاسق کے ہاتھ پر اس کی غرض کے مطابق کوئی خلاف عادت کام صادر ہوجائے تو اُسے استدراج کہا جاتا ہے۔

(۶) اہانت: اگر اس کی غرض کے خلاف صادر ہو تو اُسے اہانت کہتے ہیں جس طرح مسیلمہ کذاب نے ایک معذور انسان کی آنکھ پر ہاتھ پھیرا کہ اس کی آنکھ ٹھیک ہوجائے تو اس کی دوسری آنکھ بھی ضائع ہوگئی۔

(۷) سحر: یہ بھی فاسق کے ہاتھوں ایک خلاف عادت کام ہوتا ہے اس کی تحقیق آرہی ہے۔ جھوٹے نبی سے خوارق عادت کام اس لئے ظاہر نہیں ہوتے کہ لوگ دھوکے میں نہ پڑے اور لوگوں پر سچے اور جھوٹے نبی کے درمیان التباس اور اختلاط نہ آئے۔

انبیاء کرام کے ہاتھوں یہ خلاف عادت کام اس لئے اللہ کی طرف سے ظاہر کئے جاتے ہیں کہ اس سے دیکھنے والوں کو اس بات کا علم بدیہی حاصل ہوجاتا ہے کہ جن کے ہاتھوں یہ نشانیاں ظاہر ہوگئیں وہ حق اور سچ رسول ہیں کیونکہ اس طرح کے امور کا کسی بشر سے ظاہر ہونا محال ہے۔ عادت الٰہیہ اس بات پر جاری ہے کہ معجزے کے بعد لوگوں کے دلوں میں مدعی نبوت کی سچائی کا یقین پیدا کر دیتے ہیں۔ اگرچہ علم کا نہ پیدا کرنا بھی ممکن ہے لیکن چونکہ اللہ کی عادت جاریہ ہے کہ پیدا کرتے ہیں ولا یقدح فی ذلک الخ یہاں سے یہ مقصود ہے کہ ہوسکتا ہے کہ اس خلاف عادت کام سے مقصود پیغمبر کی تصدیق نہ ہو بلکہ یہ پیغمبر کے دعاؤں کا نتیجہ ہو۔ یا اس سے مخلوق کا امتحان مقصود ہو لیکن ان تمام احتمالات کے باوجود اس خلاف عادت کام سے نبی کی تائید حاصل ہوجاتی ہے جس طرح آگ کا گرم نہ ہونا ممکن بالذات ہونے کے باوجود آگ کے گرم ہونے کے علم قطعی کے لئے کوئی نقصان دہ نہیں، ہر ایک جانتا ہے کہ آگ گرم ہے۔ بالکل اسی طرح یہ تمام احتمالات ممکن ہیں لیکن اس امکان ذاتی کے باوجود خلاف عادت کام سے پیغمبر کی سچائی کا علم یقینی اور قطعی ہے لہذا معجزے سے مقصود نبی کی تائید ہوا کرتا ہے اور اس تائید سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ عام لوگوں کو اس بات کا یقین حاصل ہوجائے کہ یہ نبی حق اور سچ تعلیمات لے کر آیا ہے اور ان تعلیمات میں ان کی دنیا و آخرت کی کامیابی مضمر ہے۔

﴿واول الانبياء آدم و آخرهم محمد عليه السلام اما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال على انه قد أمر و نهى مع القطع بانه لم يكن في زمنه نبي آخر فهو

بالوحی لا غیر وکذا السنة والاجماع فالانکار لنبوته علیٰ ما نقل عن البعض یکون کفراً واما نبوة محمد علیه السلام فلانه ادعی النبوة واظهر المعجزة واما دعوی النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهین احدهما انه اظهر کلام اللّٰه تعالیٰ وتحدیٰ به البلغاء مع کمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضة باقصر سورة منه مع تهالکهم علیٰ ذالك حتیٰ خاطروا بمهجهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف الیٰ المقارعة بالسیوف ولم ینقل عن احد منهم مع توفر الدواعی الاتیان بشیء مما یدانیه فدل ذالك قطعا علی انه من عند اللّٰه تعالیٰ وعلم به صدق دعوی النبی علیه السلام علما عادیاً لایقدح فیه شیء من احتمالات العقلیة علیٰ ما هو شان سائر العلوم العادیة وثانیها انه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه اعنی ظهور المعجزة حد التواتر وان کانت تفاصیلها آحادا کشجاعة علیؓ وجود حاتم وهی مذکورة فی کتب السیر﴾۔

ترجمہ: اور پہلے نبی آدم اور آخری نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، بہرحال آدم کی نبوت تو کتاب اللہ سے ثابت ہے جو اس بات پر دلالت کرنے والی ہے کہ ان کو امر اور نہی کیا گیا اس بات کا یقین ہوتے ہوئے کہ ان کے زمانہ میں کوئی نبی نہ تھا تو پھر یہ (امر و نہی) وحی کے ذریعہ تھا، اسی طرح حدیث اور اجماع سے (بھی ثابت ہے) تو ان کی نبوت کا انکار جیسا کہ بعض سے منقول ہے کفر ہوگا رہا محمد صلی اللہ ﷺ کا نبی ہونا تو اس لئے (ثابت ہے) کہ انہوں نے نبوت کا دعویٰ کیا اور معجزہ ظاہر فرمایا۔ بہرحال نبوت کا دعویٰ کرنا تو وہ تواتر سے معلوم ہوا ہے اور بہرحال معجزہ ظاہر فرمانا تو دو وجہ سے (ثابت ہے) ایک تو یہ ہے کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کا کلام پیش کیا اور اس کا مثل پیش کرنے کا تمام بلغاء کو ان کے کمال بلاغت کے باوجود چیلنج کیا۔ تو وہ لوگ اپنے مر مٹنے کے باوجود اس کی ایک چھوٹی سورت کے ذریعہ بھی اس کا معارضہ اور مقابلہ کرنے سے عاجز رہے حتیٰ کہ انہوں نے اپنی جانوں کو خطرے میں ڈال دیا اور زبان اور الفاظ سے مقابلہ کرنے کی بجائے تلوار سے لڑنے پر آمادہ ہو گئے اور پھر پورے دواعی موجود ہونے کے باوجود ان میں سے کسی سے ایسا کلام لانا منقول نہیں جو اس کا مماثل ہو تو یہ اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے پاس سے ہے اور اس سے نبی علیہ

السلام کی سچائی کا علم عادی حاصل ہو گیا جس میں کوئی بھی احتمال عقلی معتبر نہیں ہے جیسا کہ تمام علوم عادیہ کا یہی حال ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ آپ ﷺ سے اتنی خارق عادت امور منقول ہیں جن کا قدر مشترک یعنی ظہور معجزہ حد تواتر کو پہنچا ہوا ہے۔ اگرچہ ان کی تفصیل جزئیات اخبار آحاد ہیں جیسے کہ علی کرم اللہ وجہہ کی شجاعت اور حاتم کی سخاوت اور یہ امور کتب سیر میں مذکور ہیں۔

تشریح: یہاں سے ماتن سب سے پہلے آنے والے نبی اور سب سے آخر میں آنے والے نبی کا تذکرہ کر رہے ہیں لہٰذا درمیان درمیان میں سب داخل ہو گئے۔ سب سے پہلے نبی حضرت آدم علیہ السلام ہیں۔ آدم علیہ السلام کو آدم اس لئے کہتے ہیں لانہ اخذ من ادیم الارض آپ کے جسد کی مٹی پورے سطح زمین سے لیا گیا ہے۔ فتاویٰ عثمانی میں مفتی محمد شفیع صاحب کے حوالے سے نقل کیا گیا ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام اور محمد علیہ السلام کی ولادت کے درمیان کا وقت ۶۱۵۵ سال ہیں۔

شارح فرماتے ہیں کہ حضرت آدم علیہ السلام کی نبوت کے لئے تین دلائل ہیں۔ قرآن، حدیث اور اجماع۔ (۱) فرمان باری تعالیٰ ہے یآدم اسکن انت وزوجک الجنة الخ

(۲) حدیث میں وارد ہے عن ابی ذرؓ قلت یا رسول اللہ ای الانبیاء کان اول قال آدمؑ قلت یا رسول اللہ ونبی کان قال نعم نبی مکلم ای منزل علیہ الصحف وعن ابی امامة ان رجلاً قال یا رسول اللہ انبیٌ کان آدم قال نعم رواہ الحاکم وابن حبان۔

(۳) تیسری دلیل اجماع ہے اہل سنت کا اجماع ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام نبی ہیں، لہٰذا حضرت آدمؑ کی نبوت سے انکار کفر ہے۔ جہاں حضرت نوح علیہ السلام کو اول نبی کہا گیا ہے تو یہ اس اعتبار سے کہ آدمؑ کی پوری اولاد طوفان میں ہلاک ہو کر دوبارہ آبادی حضرت نوحؑ سے ہوئی۔ بعض علماء فرماتے ہیں کہ ان کو اول نبی اس اعتبار سے کہا گیا ہے کہ کفار کی طرف بھیجے ہوئے یہ سب سے پہلے نبی ہیں۔ بعض لوگوں کی طرف سے یہ اشکال پیش کیا گیا ہے کہ وحی نبوت کا علامہ اس لئے نہیں کہ ام موسیٰ کو اور حضرت مریمؑ کو بھی وحی کی گئی ہے ولو حینا الیٰ ام موسیٰ الخ لہٰذا اگر وحی علامہ نبوت ہے تو پھر ان دونوں کو بھی نبی ہونا چاہئے حالانکہ ان کے عدم نبوت پر امت کی اجماع ہے۔ جواب یہ ہے کہ مطلق وحی علامہ نبوت نہیں بلکہ وہ وحی جو دوسروں کو تبلیغ کے لئے کیا گیا ہو یا وحی سے مراد وہ ہے جو کہ حالت بیداری میں ہو اور حضرت مریمؑ اور

امر سوئی کی وحی بیماری کی حالت میں نہیں بلکہ یا تو بذریعہ الہام یا القاء تھی یا خواب میں کی گئی تھی۔

وبعثها نبوة محمد الخ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے دعوی نبوت کر کے معجزہ ظاہر فرمایا لہذا جو ایسا کرے وہ نبی ہی ہوتا ہے۔ آپ نے نبوت کا دعوی کر کے معجزہ ظاہر کیا یہ صغریٰ ہے اور کبریٰ محذوف ہے کل من ادعی النبوة واظهر المعجزة فهو نبی تو نتیجہ یہ ہے کہ آپ ﷺ نبی ہیں۔ صغریٰ کے دو جزء ہیں اظہار نبوت اور اظہار معجزہ پہلے جز کے بارے میں شارح نے فرمایا کہ اس کا علم تواتر سے ثابت ہے لہذا اس سے تو انکار کی گنجائش ہی نہیں۔ دوسرا جزء اظہار معجزہ ہے اس کو دو طریقوں سے ثابت کر رہے ہیں۔ اول طریقہ یہ ہے کہ آپ پر قرآن نازل ہوا جس نے ان فصحاء اور بلغاء کی کمر توڑ دی جن کو اپنی فصاحت اور بلاغت پر ناز تھا اور ان کو دعوت مقابلہ دی گیا کہ اس طرح کی ایک سورت لا کر دکھاؤ باوجود کثرت حرص کے وہ معارضہ کے بجائے تلوار سے مقابلہ کرنے پر اتر آئے لیکن کثرت اسباب، فصاحت اور بلاغت کے باوجود اس کے مساوی لانا تو درکنار ایسا بھی نہ لا سکے جو اس کتاب کے کچھ نہ کچھ قریب ہو۔ اور اظہار معجزہ کا دوسرا طریقہ آپ سے صادر ہونے والے وہ خوارق عادت امور ہیں جن کا قدر مشترک حد تواتر تک پہنچا ہوا ہے اگرچہ جزئی واقعات خبر واحد کے درجے میں ہے اس کو تواتر معنوی کہا جاتا ہے جیسے کہ حضرت علیؓ کی شجاعت اور حاتم طائی کی سخاوت بطریق قدر مشترک تواتر سے ثابت ہے لہذا حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم جو کہ آخر الانبیاء ہیں ان کی نبوت ثابت ہے حق اور سچ ہے۔

﴿وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين، احدهما ما تواتر من احواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها واخلاقه العظيمة واحكامه الحكيمة واقدامه حيث تحجم الابطال ووثوقه بعصمة الله في جميع الاحوال وثباته على حاله لدى الاهوال. بحيث لم تجد اعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنا ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور في غير الانبياء وان يجمع الله تعالى هذه الكمالات في حق من يعلم انه يفتري عليه ثم يمهله ثلثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على اعدائه ويحيي آثاره بعد موته الى يوم القيامة وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين

لهم الكتاب والحكمة وعلّمهم الاحكام والشرائع وتمم مكارم الاخلاق واكمل كثيرا من الناس في الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح واظهره الله دينه على الدين كله كما وعده ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذالك ﴾۔

ترجمہ: اور اصحاب بصیرت آپ کی نبوت پر دو دلیلیں پیش کرتے ہیں۔ پہلی دلیل آپ کے وہ احوال ہیں جو تواتر سے ثابت ہیں نبوت سے پہلے اور نبوت کے بعد، تبلیغ و دعوت کے وقت اور اس کے مکمل ہونے کے بعد اور آپ کے عظیم اخلاق اور مبنی بر حکمت احکام اور آپ کا ایسے موقع میں آگے بڑھ جانا جہاں پر بڑے بڑے بہادر پیچھے ہٹ جاتے ہوں اور تمام احوال میں اللہ تعالیٰ شانہ کی عصمت و حفاظت پر آپ کا اعتماد اور خطرات کے موقع پر آپ کا اپنے حال پر ثابت قدم رہنا (یہ سب) اس طرح کہ آپ کے دشمنوں کو آپ سے شدید عداوت ہونے اور آپ کو مطعون کرنے کی شدید حرص رکھنے کے باوجود نہ طعن زنی کا موقع ملا اور نہ آپ کی عیب گیری کا کوئی راستہ ملا (یہ سب چیزیں آپ کے نبی ہونے کی علامت ہیں) اس لئے کہ عقل غیر نبی میں ان باتوں کی بیک وقت موجودگی اور اس بات کے محال ہونے کا یقین کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ یہ سارے کمالات ایسے شخص میں جمع فرما دیں جس کے بارے میں وہ جانتا ہو کہ وہ (خدا کا رسول ہونے کا دعویٰ کر کے) اس پر جھوٹ باندھ رہا ہے۔ پھر اس کو تئیس سال تک مہلت دے پھر اس کے دین کو سارے ادیان پر غالب کر دے۔ اور اس کے دشمنوں کے مقابلہ میں اس کی مدد کرے اور اس کی موت کے بعد بھی اس کے آثار و احکام کو قیامت تک زندہ رکھے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ آپ نے اس عظیم منصب یعنی رسالت کا ایسے لوگوں کے درمیان دعویٰ کیا جن کے پاس نہ کوئی کتاب تھی نہ ان کے پاس علم و دانش اور ان کے سامنے کتاب و حکمت کو بیان کیا اور انہیں احکام و شرائع کی تعلیم دی اور مکارم اخلاق کی تکمیل فرمائی اور بہت سے لوگوں کو علمی اور عملی کمالات میں کامل بنا دیا اور دنیا کو ایمان اور عمل صالح سے منور فرما دیا اور اللہ تعالیٰ نے آپ کے دین کو سارے ادیان پر غالب کر دیا جس طرح اس کا وعدہ فرمایا تھا اور نبوت اور رسالت کا اس کے سوا اور کوئی بھی مقصد نہیں۔

تشریح: آپ ﷺ کی نبوت پر ایک طرح کا استدلال گزر گیا اب شارح فرماتے ہیں کہ بعض دیگر علماء

نے ایک اور طرح کا استدلال بھی کیا ہے وہ یہ کہ آپ ﷺ کے اندر تمام کمالات موجود ہیں جو کہ حد تواتر تک پہنچے ہیں۔ آپ ﷺ کی نبوت سے پہلے کے حالات دیکھے جائیں تو کفار مکہ سب آپ ﷺ کو "الصادق الامین" کے لقب سے یاد کرتے تھے۔ آپ کے اخلاق عالیہ، بت پرستی سے اجتناب، حالت دعوت میں پیش آمدہ مسائل اور تکالیف اور آپ کی جدوجہد اس بات کی واضح دلیل ہے کہ آپ حق اور سچے نبی ہیں۔ خلاصہ کلام یہ کہ آپ کے بلند و بالا اخلاق اور عظیم شخصیت کی وجہ سے کفار مکہ کو انتہائی شدید دشمنی کے باوجود آپ کی ذات پر انگلی اٹھانے کی جگہ نہیں ملی جب یہ حال ہے تو عقلاً یہ محال ہے کہ اتنے عظیم کمالات پیغمبر کے علاوہ کسی اور کی ذات میں جمع ہوجائیں۔ پھر ۲۳ سال کے اندر اندر دین کی تکمیل اور ادیان باطلہ پر اس دین حق کا غلبہ اور قیامت تک اس دین کا باقی رہنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ صفات ایک نبی کے لئے ہوسکتے ہیں کسی اور کے لئے بالکل نہیں۔

وثانيهما انه ﷺ دوسرا استدلال بیان کیا جاتا ہے۔ ارباب بصائر میں سے پہلا استدلال امام غزالی رحمہ اللہ کو منسوب ہے اور یہ دوسرا استدلال امام رازی رحمہ اللہ کو منسوب ہے۔ پہلی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ ﷺ ذات کے اعتبار سے کامل ہے اور دوسری دلیل کا خلاصہ یہ کہ دوسروں کو کامل بنا کر دنیا سے چلے گئے اور ایسے لوگوں کو کامل اور مقتدا بنا کر دنیا سے چلے گئے جو سیدھے سادے اور غیر تعلیم یافتہ لوگ تھے۔

﴿وإذا ثبت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله المنزل عليه على انه خاتم النبيين وانه مبعوث الى كافة الناس بل الى الجن والانس ثبت انه آخر الانبياء وان نبوته لا تختص بالعرب كما زعم بعض النصارى فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى بعده قلنا نعم لكنه يتابع محمداً عليه السلام لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحي ونصب الاحكام بل يكون خليفة رسول الله عليه السلام ثم الاصح انه يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي به المهدي لانه افضل فامامته اولى﴾۔

ترجمہ: اور جب آپ کا نبی ہونا ثابت ہوگیا اور خود آپ کا کلام اور آپ پر نازل شدہ اللہ کا کلام اس بات کی دلالت کرتا ہے کہ آپ ﷺ خاتم النبیین ہیں۔ تمام انسانوں بلکہ جنات اور انسان دونوں کی طرف مبعوث ہیں تو یہ بات ثابت ہوگی کہ آپ آخری نبی ہیں اور یہ کہ آپ کی نبوت اہل

عرب ہی کے ساتھ خاص نہیں جیسا کہ بعض خنازی کہتے ہیں۔ پس اگر کہا جائے کہ حدیث میں عیسیٰ علیہ السلام کا نزول آیا ہے۔ ہم کہیں گے کہ ہاں مگر وہ محمد مصطفیٰ ﷺ کی اتباع کریں گے کیونکہ ان کی شریعت منسوخ ہو چکی ہے تو نہ ان کے پاس وحی آئے گی اور نہ احکام کا مقرر کرنا بلکہ وہ اللہ کے رسول محمد ﷺ کے خلیفہ ہوں گے، ہاں البتہ یہ ہے کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائیں گے ان کی امامت کریں گے اور مہدی علیہ السلام ان کی اقتداء کریں گے، اس لئے وہ افضل ہوں گے تو ان کی امامت اولیٰ ہوگی۔

تشریح: بات یہ چل رہی تھی کہ سب سے پہلے پیغمبر حضرت آدمؑ اور سب سے آخری پیغمبر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ لہذا ایک تو آپ کی نبوت ثابت ہوگئی دوسری بات یہ کہ آپؐ پر نبوت کا دروازہ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے بند کیا گیا۔ آپ کا آخری نبی ہونا قرآن، حدیث اور اجماع اُمت سے ثابت ہے۔ قرآن پاک کے اندر اللہ تعالیٰ نے فرمایا ما کان محمد ابا احد من رجالکم ولکن رسول اللّٰہ وخاتم النبیین، حدیث میں وارد ہے۔ انا خاتم النبیین لا نبی بعدی، اُمت کا اس بات پر اجماع ہے کہ آپ ﷺ آخری نبی ہیں اور اُمت کے اندر یہ بات متفق ہے۔ یہ چلی آرہی ہے کہ جب بھی کسی نے ختم نبوت سے انکار کیا تو علماء اُمت نے اس کو دائرہ اسلام سے خارج قرار دیا ہے۔

فان قیل قد ورد فی الحدیث الخ یہاں سے شارح ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ آپ فرما رہے ہیں کہ آپ ﷺ کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا حالانکہ آپ ﷺ کے بعد حضرت عیسیٰ کا نزول ہوگا۔ جواب یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ کا نزول ایک نبی کی حیثیت سے نہیں بلکہ حضور ﷺ کے خلیفہ اور نائب ہونے کی حیثیت سے ہوگا وہ دنیا کے اندر آکر آپ ﷺ کے دین پر چلیں گے تاہم اپنی ذات کے اعتبار سے وہ نبی ہوں گے لیکن اپنا دین نہیں چلائیں گے۔ اس کی مثال یوں سمجھئے کہ اگر صوبہ سرحد کا وزیر اعلیٰ صوبہ پنجاب میں چلا جائے تو وہاں پر سرحد کا وزیر اعلیٰ وزیر اعلیٰ ہی ہوں گے لیکن ادھر ان کی نہیں چلے گی تاہم حکم نہ چلنے سے یہ مطلب نہیں لیا جا سکتا کہ اسے اب اس عہدے سے معزول کیا گیا ہے۔ آپ پر اللہ کی طرف سے نئے احکامات نہیں آئیں گے، آپ کا نزول دمشق میں جامع مسجد کے بڑے منارے پر بوقت عصر میں ہوگا، یہاں پر صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ امام ہوں گے لیکن مسلم اور

دیگر کتب حدیث کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ مہدی علیہ السلام امامت کرائیں گے۔ اور یہ اس امت کا اعزاز اور اکرام ہے۔

مصنف رحمہ اللہ کی بات صرف دلیل نقلی سے ثابت ہے تاہم تطبیق یہ ممکن ہے کہ اس وقت حضرت مہدی امام ہوں گے اور اس کے بعد وقتاً فوقتاً حضرت عیسیٰ امامت کرائیں گے، حضرت عیسیٰ دنیا میں آکر شادی کریں گے۔ آپ کو اولاد ہوگی، چالیس سال دنیا میں رہیں گے، آپ کی وجہ سے دنیا عدل و انصاف اور خوشی و شادابی کا گہوارہ بن جائے گا، پھر آپ وفات پا کر محمد ﷺ کی پہلو میں دفن ہوں گے اور بروز قیامت میں (محمدؐ) اور حضرت عیسیٰ اکٹھے اٹھیں گے۔

﴿وَقد رُوِيَ بيان عددهم في بعض الاحاديث على ما روي ان النبي عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفاً وفي رواية مائتا الف واربعة وعشرون الفاً وَالاولى ان لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم ان ذكر عدد اكثر من عددهم او يخرج منهم من هو فيهم ان ذكر اقل من عددهم يعني ان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في اصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات خصوصاً اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبي عليه السلام ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبي من غير الانبياء او غير النبي من الانبياء بناءً على ان اسم العدد اسم خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة والنقصان﴾۔

ترجمہ: اور بعض احادیث میں انبیاء کی تعداد کا بیان مروی ہے جیسے کہ مروی ہے کہ نبی علیہ السلام سے انبیاء کی تعداد کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا ایک لاکھ چوبیس ہزار اور ایک روایت میں دو لاکھ چوبیس ہزار ہیں۔ اور اولیٰ یہ ہے کہ بیان میں کسی عدد پر اکتفاء نہ کیا جائے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے خود فرمایا ہے کہ بعض انبیاء تو ہم نے آپ سے بیان کیے اور بعض کو نہیں بیان کیے

ہے۔ اور عدد ذکر کرنے میں اس بات سے امن نہیں ہو سکتا کہ ان میں وہ لوگ داخل ہو جائیں جو انبیاء میں سے نہیں ہیں اگر ان کی واقعی تعداد سے زائد بیان کی گئی یا وہ لوگ خارج ہو جائیں جو انبیاء میں سے ہیں۔ اگر ان کی واقعی تعداد سے کم تعداد بیان کی گئی۔ یعنی خبر واحد اصول فقہ میں ذکر کردہ تمام شرائط پر مشتمل ہونے کی صورت میں ظن کا فائدہ دیتی ہے اور اعتقادی مسائل میں ظن کا اعتبار نہیں خصوصاً اس وقت کہ جب وہ خبر اختلاف روایت پر مشتمل ہو اور اس کے مقتضیٰ کا قول ظاہر کتاب کی مخالفت کا سبب بنتا ہے اور وہ یہ کہ بعض انبیاء کو نبی علیہ السلام سے بیان نہیں کیا گیا اور واقع کی مخالفت کا بھی احتمال رکھتا ہے۔ اور نبی کو غیر نبی اور غیر نبی کو نبی شمار کرتا ہے۔ اس بناء پر کہ اسم عدد اپنے مدلول میں خاص ہے کمی بیشی کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

تشریح: اللہ تعالیٰ بزرگ و برتر کی طرف سے دنیا میں بہت سے نبی اور رسول آئے ہیں البتہ ان کی کل تعداد اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے، چنانچہ قرآن کریم میں ارشاد ہے **منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك**، بعض احادیث میں متعین تعداد بھی مروی ہے چنانچہ ابوامامہ کی روایت میں ارشاد ہے **یا نبی اللہ کم الانبیاء قال مائة الف واربعة وعشرون الفاً الرسل من ذلك ثلاث مائة وخمسة عشر جماً غفيراً** (تفسیر ابن کثیر) اس طرح حضرت ابوذر کی روایت میں بھی یہی تعداد مروی ہے جس میں رسل کی تعداد ۳۱۳ بتائے گئے ہیں۔ اس کے علاوہ ایک روایت میں دو لاکھ اور چوبیس ہزار بھی مروی ہیں، چونکہ ان سب روایات پر کلام ہے اس لئے ضعف کی وجہ سے یہ بات قطعی نہیں۔ شارح فرماتے ہیں کہ خبر واحد اگر تمام شرائط پر مشتمل ہوں جو کہ آٹھ ہیں، چار راوی میں اور چار مروی میں۔ راوی کی چار شرطیں یہ ہیں عادل ہو، ضابط ہو، عاقل ہو اور مسلمان ہو۔ مروی یعنی خبر کی چار شرائط یہ ہیں قرآن وسنت سے مخالف نہ ہو، اس پر طعن نہ کیا گیا ہو، عموم بلوی میں نہ ہو، اس کی مخالفت نہ کی گئی ہو، تو باوجود اس کے قطعیت کا فائدہ نہیں دیتی بلکہ ظن کا فائدہ دیتی ہے اور اعتقادیات کے باب میں ظن کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا خصوصاً جب کہ روایات کے اختلاف پر بھی مشتمل ہو اور پھر قرآن کریم کی آیت میں تصریح ہے کہ سب کے بارے میں حضور ﷺ کو علم نہیں دیا گیا ہے تو اگر تعداد متعین کی جائے تو ظاہر کتاب کی مخالفت ہوگی، اس لئے اجمالی ایمان لانا اور اتنا کہنا کافی ہے کہ جتنے نبی اور رسول آئے وہ سب برحق ہیں اور ان سب پر ہمارا ایمان ہے، تعداد متعین کرنے

کی صورت میں اگر زیادتی ہو جائے تو غیر نبی کا صف انبیاء میں داخل ہونا لازم آئے گا اور کمی کی صورت میں نبی کو صف انبیاء سے نکالنا پڑے گا لہذا افضل یہ ہے کہ ہم تعداد کی تعیین اللہ کے حوالہ کر دیں یہی احتیاط کا تقاضا ہے۔

﴿وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى، لان هذا معنى النبوة والرسالة صادقين ناصحين للخلق لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصاً فيما يتعلق بامر الشرائع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عمداً فبالاجماع واما سهواً فعند الاكثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية وانما الخلاف في ان امتناعه بدليل السمع او العقل واما سهواً فجوزه الاكثرون، اما الصغائر فيجوز عمداً عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه ويجوز سهواً بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهبت المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة ومنعت الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقيةً اذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء عليهم السلام مما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولاً بطريق الآحاد فمردود وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة﴾۔

ترجمہ: اور سارے انبیاء اللہ تعالیٰ کی طرف سے خبر دینے والے پیغام پہنچانے والے تھے اس لئے کہ نبوت و رسالت کا یہی مطلب ہے کہ وہ سچے تھے، مخلوق کے خیر خواہ تھے، تا کہ بعثت اور رسالت کا فائدہ باطل نہ ہو، اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ انبیاء کذب سے معصوم ہیں

خاص طور پر ایسی باتوں میں جن کا تعلق شرائع، تبلیغ احکام اور امت کی رہنمائی سے ہے عمداً تو بالاجماع معصوم ہیں، اور سہواً اکثر لوگوں کے نزدیک، اور دیگر گناہوں سے معصوم ہونے میں تفصیل ہے۔ اور وہ تفصیل یہ ہے کہ کفر سے بالاجماع معصوم ہیں، وحی سے پہلے بھی اور وحی کے بعد بھی، اسی طرح جمہور کے نزدیک کبائر کا عمداً ارتکاب کرنے سے بھی (معصوم ہیں) بخلاف حشویہ کے، اختلاف صرف اس میں ہے کہ عمداً کبائر کا امتناع دلیل نقلی سے ہے یا دلیل عقلی سے، رہا سہواً (کبیرہ کا ارتکاب) تو اکثر لوگوں نے اس کو جائز درست قرار دیا ہے اور بہرحال صغائر تو عمداً (ان کا ارتکاب جمہور کے نزدیک) جائز ہے، بخلاف جبائی اور ان کے متبعین کے، اور سہواً بالاتفاق جائز ہے، بجز ایسے صغیرہ کے جو خست اور گھٹیا پن پر دلالت کرے، جیسے ایک لقمہ کی چوری اور ایک دانہ ناپ تول میں کمی کرنا، لیکن محققین نے شرط لگائی ہے کہ وہ متنبہ کئے جائیں تو اس سے باز آجائیں اور یہ سب تفصیل وحی کے بعد ہے۔ بہرحال وحی سے پہلے تو صدور کبیرہ کے ممتنع ہونے پر کوئی دلیل نہیں اور معتزلہ اس کے ممتنع ہونے کی طرف گئے ہیں۔ اس لئے کہ کبیرہ نفرت پیدا کرتا ہے جو لوگوں کو ان کی پیروی کرنے سے مانع ہے تو بعثت کا فائدہ فوت ہوگا۔ اور حق ایسے کبیرہ کا انکار ہے جو موجب نفرت ہو مثلاً ماؤں کے ساتھ زنا کرنا اور بدکاری اور گھٹیا پن پر دلالت کرنے والے صغائر، اور شیعہ نے وحی سے پہلے اور وحی کے بعد بھی صغیرہ اور کبیرہ کے صدور کا انکار کیا اور از راہ تقیہ اظہار کفر کو جائز قرار دیا جب یہ تفصیل بیان ہو چکی تو انبیاء سے جو ایسی باتیں منقول ہیں جو کذب اور معصیت پر دلالت کرتی ہیں، تو جو خبر واحد کے ذریعے منقول ہو وہ مردود ہے اور جو تواتر کے طریقے سے منقول ہو وہ ظاہر سے پھیرا جائے گا، اگر ممکن ہو ورنہ ترک اولیٰ پر یا اس کے قبل البعثت ہونے پر محمول ہوگا اور اس کی تفصیل بڑی کتابوں میں ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنف رحمہ اللہ انبیاء کرام کے اوصاف بیان کرنا چاہتے ہیں ان کی پہلی صفت اخبار و تبلیغ ہے جس کی طرف قرآن کریم میں جگہ جگہ اشارہ کیا گیا ہے یاایھا الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک، اسی طرح اور جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے وداعیاً الی اللہ باذنہ وسراجاً منیراً وغیرہ، یہی مقصود رسالت اور نبوت ہے۔ دوسری صفت یہ ہے کہ نبی اپنی امت کا خیر خواہ ہوا کرتا ہے۔ قرآن کریم میں ارشاد

اطلاع سے ہی نبی اس کلام سے رک جاتے ہیں۔

فما کان منقولاً بطریق الاحاد الخ یہاں سے ایک اعتراض مقدر کی طرف اشارہ ہے کہ اس تحقیق سے تو عصمت انبیاء ثابت ہوگئی لیکن بعض اوقات انبیاء کرام کی طرف ایسی باتیں منسوب ہوتی ہیں جو کہ بظاہر جھوٹ یا معصیت معلوم ہوتی ہیں تو شارح نے جواب دیا کہ اس قسم کی جو باتیں بھی انبیاء کرام کو منسوب ہیں تو اگر وہ خبر واحد کے ذریعے معلوم ہیں تو وہ نا قابل تسلیم ہیں کیونکہ انبیاء کرام کی طرف معصیت کی نسبت سے یہ بہتر ہے کہ ہم راویوں کی طرف ضعف یا خطاء کی نسبت کریں اور اگر تواتر کے ساتھ منقول ہیں تو پھر یا خلاف اولیٰ پر محمول کیے جائیں یا اس کو زمانہ نبوت سے پہلے زمانے پر محمول کیے جائیں۔

﴿و افضل الانبیاء محمد علیہ السلام لقولہ تعالیٰ کنتم خیر امۃ الآیۃ ولاشک ان خیریۃ الامۃ بحسب کمالھم فی الدین و ذالک تابع لکمال نبیھم الذی یتبعونہ والاستدلال بقولہ علیہ السلام انا سید ولد ادم ولا فخر لی ضعیف لانہ لا یدل علی کونہ افضل من ادم بل من اولادہ ﴾۔

ترجمہ: اور تمام انبیاء سے افضل محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ تم سب سے افضل امت ہو اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ امت کا افضل ہونا دین میں ان کے کامل ہونے کے اعتبار سے ہے۔ اور یہ دین کامل ہونا ان کے اس نبی کے کامل ہونے کے تابع ہیں جس کی وہ پیروی کرتے ہیں اور نبی علیہ السلام کے ارشاد " انا سید ولد ادم" سے استدلال ضعیف ہے اس لئے کہ یہ حدیث آدم سے آپ کے افضل ہونے پر دلالت نہیں کرتی بلکہ اولاد آدم سے افضل ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

تشریح: ہمارا عقیدہ ہے کہ " بعد از خدا بزرگ تو ہے قصہ مختصر" اللہ تعالیٰ کی ذات کے بعد حضرت محمد ﷺ کا مقام ہے۔ جب آپ کی امت کا یہ حال ہے کہ سابقہ امتوں کا سردار ہے اور ان پر بروز قیامت گواہی دے گی۔ تو نبی کا کیا حال ہوگا کہ اس امت کی بہتری حضور ﷺ کی وجہ سے ہے۔ انا سید ولد آدم سے تو صرف اولاد آدم پر فضیلت حاصل ہو سکتی ہے جبکہ آپ ﷺ کی فضیلت حضرت آدم پر بھی ہے لہذا اس حدیث سے آپ کی فضیلت کا ثبوت صحیح طریقے سے نہیں ہو سکتی۔ شرف و کمال کے اسباب آپ ﷺ کے اندر

موجود ہیں۔ شاعر نے کیا خوب کہا ہے

حسن یوسف دم عیسیٰ ید بیضاء داری　　آنچہ خوباں ھمہ دارند تو تنہا داری

آپ کا مرتبہ پوری مخلوق کو نظر بھی حاصل نہیں۔

لا یمکن الثناء کما کان حقہ　　بعد از خدا بزرگ توئی قصہ مختصر

پوری امت کا اجماع ہے کہ زمین کا وہ حصہ جو کہ جسم اطہر سے ملا ہوا ہے کعبہ سے بھی افضل ہے بلکہ محققین نے عرش اور کرسی سے افضل قرار دیا ہے۔ ع

نفسی الفداء لقبر انت ساکنہ　　فیہ العفاف وفیہ الجود والکرم

حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ نے آپ کے حسن و جمال کا نقشہ یوں کھینچا ہے

واحسن منک لم تر قط عینی　　واجمل منک لم تلد النساء

خلقت مبرأ من کل عیب　　کانک قد خلقت کما تشاء

حافظ شیرازی رحمہ اللہ نے اپنی محبت کا اظہار یوں کیا ہے۔

آفاقہا گردیدہ ام　　مہر بتاں ورزیدہ ام

بسیار خوباں دیدہ ام　　لیکن تو چیزے دیگری

لہذا پوری امت کا اجماعی عقیدہ ہے کہ محمد ﷺ پوری دنیا سے بہتر ہے۔

﴿والملائکۃ عباد اللہ تعالیٰ عاملون بامرہ علی ما دل علیہ قولہ تعالیٰ لا یسبقونہ بالقول وھم بامرہ یعملون وقولہ تعالیٰ لا یستکبرون عن عبادتہ ولا یستحسرون ولا یوصفون بذکورۃ ولا انوثۃ اذ لم یرد بذالک نقل ولا دل علیہ عقل و ما زعم عبدۃ الاصنام انھم بنات اللہ محال باطل والافراط فی شانھم کما ان قول الیھود ان الواحد فالواحد منھم قد یرتکب الکفر و یعاقبہ اللہ بالمسخ تفریط وتقصیر فی حالھم فان قیل الیس قد کفر ابلیس وکان من الملائکۃ بدلیل صحۃ استثنائہ منھم قلنا لا بل کان من الجن ففسق عن امر ربہ لکنہ لما کان فی صفۃ الملائکۃ فی باب العبادۃ و رفعۃ الدرجۃ وکان جنیا واحدا مغمورا فیما بینھم صح استثناؤہ منھم تغلیبا واما ھاروت وماروت

لما صح انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على الزلة والسهو وكان يعظان الناس ويقولان انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده والعمل به﴾۔

ترجمہ: اور ملائکہ اللہ کے بندے ہیں، اس کے حکم پر عمل کرنے والے ہیں جیسا کہ اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے کہ وہ بات کہنے میں اس پر سبقت نہیں کرتے اور اس کے حکم پر عمل کرتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ وہ فرشتے اس کی عبادت سے اعراض نہیں کرتے اور نہ تھکتے ہیں اور نہ مرد یا عورت ہونے کے ساتھ متصف ہیں، اس لئے کہ اس کے متعلق نہ تو کوئی نقل وارد ہے اور نہ اس پر کوئی عقلی دلیل دلالت کرتی ہے اور بت پرست جو یہ کہتے ہیں کہ ملائکہ اللہ کی بیٹیاں ہیں محال اور باطل ہے۔ اور ان کی شان میں غلو اور حد سے تجاوز ہے جس طرح یہود کا یہ کہنا کہ ان میں سے اکا دکا بعض دفعہ کفر کر بیٹھتے ہیں اور اللہ ان کو مسخ کی سزا دیتا ہے، ان کے بارے میں تفریط اور کوتاہی ہے۔ پس اگر کہا جائے کیا ابلیس کافر نہیں ہو گیا حالانکہ وہ ملائکہ میں سے تھا ملائکہ سے اس کا استثناء صحیح ہونے کی دلیل سے ہم جواب دیں گے کہ نہیں بلکہ وہ جن میں سے تھا پس اس نے اپنے رب کے حکم سے خروج کیا لیکن وہ عبادت اور بلندی مرتبہ میں ملائکہ کی صفت پر تھا اور ایک ہی جن تھا جو ملائکہ کے درمیان چھپا رہتا تھا تو تغلیباً ان سے اس کا استثناء صحیح ہو گیا اور رہے ہاروت و ماروت تو زیادہ صحیح یہ بات ہے کہ ان سے نہ کوئی کفر صادر ہوا اور نہ کوئی کبیرہ اور دونوں کو سزا صرف عتاب کے طور پر ہے۔ جس طرح لغزش اور سہو کی بنیاد پر انبیاء کو عتاب ہوتا ہے اور وہ دونوں لوگوں کو نصیحت کرتے تھے اور کہہ دیتے تھے کہ ہم آزمائش ہیں لہذا کفر نہ کرنا اور سحر کی تعلیم میں کفر نہیں ہے بلکہ اس کا اعتقاد کرنے اور اس پر عمل کرنے میں کفر ہے۔

تشریح: لفظ ملائکہ مَلْأَك (بسکون اللام و فتح الهمزہ) کی جمع ہے اور اس میں قلب واقع ہے فاء کلمہ ہمزہ کو عین کی جگہ اور عین کلمہ لام کو فاء کلمہ کی جگہ لے جایا گیا۔ اصل مألك (بسکون الهمزہ و فتح اللام) تھا جو الوکۃ بمعنی رسالت سے ماخوذ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ فرشتوں کو انبیاء کے پاس اپنا رسول بنا کر بھیجتا ہے۔ اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک ملائکہ لطیف اور نورانی اجسام ہیں ملائکہ، جن اور شیاطین

سب لطیف اجسام ہونے کے باوجود عوارض میں ایک دوسرے سے امتیاز رکھتے ہیں چنانچہ ملائکہ خیر اور طاعت
پر پیدا کئے گئے ہیں شر اور معصیت کی ان کے اندر صلاحیت ہی نہیں۔ اور جن کے اندر خیر اور شر دونوں کی
استعداد ہے۔ البتہ شر کی استعداد غالب ہے۔ اور شیطان ہر خبیث اور سرکش جن کو کہتے ہیں نیز جنات میں
مرد و عورت بھی ہوتے ہیں ان میں توالد و تناسل ہوتا ہے اور بنی آدم کی طرح وہ بھی وعد و وعید کے مکلف ہیں
بہ خلاف ملائکہ کے کہ ان میں یہ سب باتیں نہیں ہیں۔ اور مادہ کے اعتبار سے فرق یہ ہے کہ ملائکہ کا مادہ تخلیق
نور ہے اور جنات کا مادہ تخلیق نار ہے جیسا کہ مسلم شریف میں حضرت عائشہ سے روایت ہے قال رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم خلقت الملائکۃ من نور و خلق الجن من مارج من نار و خلق آدم مما
وصف لکم۔ مصنفؒ نے اپنے قول العاملون بامرہ سے ملائکہ کے معصوم ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے
لیکن بعض حضرات نے اس سے انکار کیا اور کہا کہ ابلیس ملائکہ میں سے تھا اور دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے
ارشاد "واذ قلنا للملائکۃ اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابلیس" میں ابلیس کا ملائکہ سے استثناء ہے اور
استثناء میں اصل اتصال یعنی مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہونا ہے۔ معلوم ہوا کہ ابلیس ملائکہ کی جنس میں
داخل ہے پھر بھی اس نے سجدہ سے انکار کر کے معصیت کا ارتکاب کیا جیسا کہ ارشاد ربانی ہے "ابیٰ
واستکبر" معلوم ہوا کہ ملائکہ معصوم نہیں۔ شارح نے اس کا جواب یہ دیا کہ ابلیس ملائکہ میں سے نہیں بلکہ جن
تھا مگر جس جماعت کو سجدہ کا حکم تھا اس میں بزعم جن تنہا ابلیس تھا باقی سب ملائکہ تھے۔ اس لئے تغلیباً پوری
جماعت کو ملائکہ سے تعبیر کیا اور ملائکہ سے اس کا استثناء صحیح ہوا ملائکہ کی عصمت سے انکار کرنے والے ہاروت
و ماروت نامی فرشتوں کے قصہ سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ ایک وجہ استدلال تو یہ ہے کہ روایت میں آتا
ہے کہ ملائکہ نے اللہ تعالیٰ کے سامنے بنی آدم پر اپنی عبادتوں کی وجہ سے فخر ظاہر کیا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ تم
نے بنی آدم میں شہوات اور خواہشات پیدا کر رکھی ہیں فرشتوں نے کہا کہ اگر ہمارے اندر بھی شہوات پیدا
کر دیں تو بھی ہم معصیت نہ کریں گے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اچھا تو پھر تم اپنے میں سے دو شخصوں کو منتخب
کرو پھر ان کے اندر شہوات پیدا کریں گے۔ فرشتوں نے ہاروت و ماروت نامی دو فرشتوں کو منتخب کیا اللہ تعالیٰ
نے ان کے اندر شہوات پیدا کر کے عراق کے شہر بابل کا حاکم مقرر کر کے انہیں زمین پر اتار دیا۔ وہ دونوں
زہرہ نامی ایک عورت پر عاشق ہو گئے۔ جس نے انہیں زنا اور شراب نوشی میں مبتلا کر دیا اللہ تعالیٰ نے دونوں

کو عذاب دنیا اور عذاب آخرت میں سے ایک کے انتخاب کا اختیار دے دیا تو انہوں نے عذاب دنیا کا انتخاب کیا چنانچہ وہ جب تک اللہ تعالیٰ کو منظور ہوگا عذاب میں مبتلا رہیں گے۔

دوسرا وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تعلیم سحر سے حضرت سلیمان علیہ السلام کی براءت اپنے قول "وما کفر سلیمان" سے فرمائی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تعلیم سحر کفر ہے اور ہاروت اور ماروت لوگوں کو سحر کی تعلیم دیتے تھے۔ معلوم ہوا کہ ملائکہ معصوم نہیں ہیں۔

شارحؒ نے جواب دیا کہ ہاروت اور ماروت سے نہ تو کوئی کفر صادر ہوا اور نہ کوئی گناہ کبیرہ کیونکہ زہرہ نامی عورت سے معاشقہ کا قصہ محض افسانہ ہے اس کی کوئی حقیقت نہیں اور رہا تعلیم سحر تو وہ کفر نہیں بلکہ اس کے کلمات کفر کا اعتقاد کرنا اور اس پر عمل کرنا کفر ہے۔ بالخصوص اس وقت جب کہ تعلیم سے پہلے وہ لوگوں کو بتلا دیتے تھے کہ ہم تمہارے لئے آزمائش ہیں کہیں سیکھنے کے بعد اس پر عمل کر کے کافر نہ ہو جانا رہا ان پر عذاب کا ہونا تو یہ عذاب بطور عتاب کے ہے جیسا کہ حضرات انبیاء پر کسی لغزش کی بنیاد پر عتاب ہوتا ہے لیکن شارح پر حیرت اور تعجب ہے کہ ہاروت اور ماروت سے کبیرہ کے صدور کا انکار کیا اور عذاب کو تسلیم کیا حالانکہ جس روایت میں زہرہ کے ساتھ معاشقہ اور زنا و شراب نوشی کا ذکر ہے اسی میں عذاب کا بھی ذکر ہے سو اگر وہ روایت باطل ہے تو دونوں باتیں غلط ہیں اور اگر صحیح ہے تو دونوں باتیں ثابت ہیں۔

﴿ولله تعالى كتب انزلها على انبيائه وبين فيها امره ونهيه ووعده ووعيده وكلها كلام الله تعالى وهو واحد وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء المسموع وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم التوراة والانجيل والزبور كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد في الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما انه انفع او ذكر الله تعالى فيه اكثر ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها﴾۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ کی کچھ کتابیں ہیں جو اس نے اپنے نبیوں پر نازل فرمائی ہیں اور ان میں اپنے امر و نہی اور وعدہ اور وعید کو بیان فرمایا ہے اور سب اللہ کا کلام ہے اور اللہ کا کلام واحد ہے اور تعدد و تفاوت پڑھے سنے جانے والے نظم و عبارت میں ہے اور اسی اعتبار سے افضل قرآن ہے

پھر اس کے بعد تورات، انجیل اور زبور ہیں۔ جس طرح قرآن کلام واحد ہے اس میں تفضیل کا تصور نہیں کیا جا سکتا، پھر قراءت اور کتابت کے اعتبار سے بعض سورتیں افضل ہو سکتی ہیں اور تفضیل کی حقیقت یہ کہ اس کا پڑھنا افضل ہے کیونکہ وہ زیادہ نفع بخش ہے اور اللہ تعالیٰ کا ذکر اس میں زیادہ ہے پھر قرآن کے ذریعے اور کتابوں کی تلاوت ان کی کتابت اور ان کے بعض احکام منسوخ ہو گئے۔

تشریح: یہاں سے مصنف رحمہ اللہ بتانا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء کرام پر کتابیں نازل فرمائی ہیں جن کی مجموعی تعداد ۱۰۴ ہے۔ ۱۰۰ چھوٹی کتابیں جن کو صحیفے کہا جاتا ہے اور چار بڑی کتابیں ہیں۔ حضرت شیث علیہ السلام پر پچاس صحیفے، حضرت ادریس علیہ السلام پر تیس، حضرت ابراہیم علیہ السلام پر دس اور حضرت موسیٰ علیہ السلام پر غرق فرعون سے پہلے دس صحیفے نازل کئے اور پھر اس کے بعد تورات نازل فرمائی۔ انجیل حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر، زبور حضرت داؤد علیہ السلام پر اور قرآن کریم جناب محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا گیا ہے۔ بعض علماء نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دس صحیفوں کا انکار کیا ہے ان کے نزدیک یہ دس صحیفے حضرت آدم علیہ السلام پر نازل ہوئے ہیں۔ وہب بن منبہ رحمہ اللہ کے نزدیک حضرت ابراہیم علیہ السلام پر دس کے بجائے بیس صحیفے نازل ہوئے ہیں تاہم مجموعی تعداد وہی ہے۔ ان تمام کتابوں کے اندر اللہ تعالیٰ نے اوامر، نواہی، وعدے اور وعید بیان کئے ہیں یہ مجموعی اعتبار سے ہے ورنہ بعض کے اندر عبر اور امثال بھی بیان ہوئے ہیں۔

وکلها کلام اللہ الخ بہرحال تمام کتب کلام الٰہی ہیں البتہ کلام الٰہی سے مراد کلام نفسی ہے جو کہ ذات الٰہی کے ساتھ قائم ہے اور صوت اور الفاظ کے قبیلے سے نہیں۔ اس اعتبار سے تو شی واحد ہے البتہ تفاوت کلام لفظی کے اعتبار سے ہے۔

بهذا الاعتبار کان الافضل الخ جب کلام کے اعتبار سے تفاوت اور تعدد ہے تو اس اعتبار سے قرآن تمام کتابوں سے افضل ہے پھر تورات کا درجہ پھر انجیل اور پھر زبور کا درجہ ہے۔ قرآن کا اجر و ثواب اس وجہ سے زیادہ ہے کہ یہ ایک معجز کتاب ہے اور ہر قسم کی تغیر و تبدل سے پاک و صاف ہے۔

کیا قرآن پاک کے ایک حصے کو دوسرے حصے پر فضیلت ثابت ہے یا نہ اس سلسلے میں تین مذاہب ہیں
پہلا مذہب یہ ہے کہ قرآن پاک کے ایک حصے کو دوسرے پر فضیلت ثابت نہیں کیونکہ اس سے دوسرے حصے

کی مفضولیت ثابت ہو رہی ہے اور یہ نا مناسب ہے۔ یہ ابوالحسن اشعری، قاضی باقلانی اور امام مالک کا مذہب ہے۔ دوسرا مذہب یہ ہے کہ جس کو نور بصیرت حاصل ہے اس کے لئے ایک سورت کو دوسرے پر کوئی فضیلت ثابت نہیں۔ جہاں فرق کیا جا رہا ہے وہاں نور بصیرت کی کمی ہوتی ہے یہ اسحاق بن راہویہ اور امام غزالی کا مذہب ہے۔

تیسرا محققین اور جمہور کا مذہب ہے کہ کلام اللہ ہونے کے اعتبار سے بعض کو بعض پر فضیلت حاصل نہیں مگر قراءت اور کتابت کے اعتبار سے بعض سور بعض سے افضل ہیں جیسے کہ روایت میں سورۃ بقرہ و سورۃ یسین کی فضیلت ثابت ہے۔ فضیلت یا تو اس وجہ سے ہے کہ اس میں نفع زیادہ ہے یا اس میں ثواب کی کثرت ہے یا خصوصیت مکروہات سے نجات اور چھٹکارا ہے یا اس میں ذکر الٰہی کی کثرت ہے۔ بہر حال خلاصہ کلام یہ کہ کلام اللہ کے اعتبار کوئی فرق نہیں ہے البتہ مقروء مسموع اور تلفظ کے اعتبار سے فرق ثابت ہے۔

قوله نسخت بالقرآن الخ دین اسلام کی وجہ سے جس طرح ادیان سابقہ منسوخ ہیں بالکل اسی طرح قرآن سے کتب سابقہ منسوخ ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ نہ ان کی تلاوت جائز ہے نہ کتابت اور نہ ان کی احکام منسوخہ پر عمل جائز ہے جیسے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ ایک دفعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ تورات کا ایک نسخہ لے کر حضور ﷺ کے سامنے اس کی تلاوت شروع کی جس سے حضور ﷺ کو انتہائی ناگواری محسوس ہوکر فرمانے لگے کہ اے عمر اگر موسیٰ علیہ السلام اس وقت زندہ ہوتے تو اس کے لئے میری اتباع کے سوا کسی اور بات کی گنجائش نہ تھی۔ اور فرمایا کہ اگر موسیٰ اس وقت آئے اور تم مجھے چھوڑ کر اس کی اتباع میں لگ جاؤ تو تم گمراہ ہو جاؤ۔ البتہ اگر سابقہ کتاب کا کوئی حکم قرآن کریم کے اندر منقول ہو تو اسے قرآن کریم کا حکم مانا جائے جس طرح قرآن کریم کے اندر ارشاد ہے وکتبنا علیہم فیہا ان النفس بالنفس والعین بالعین الخ اس کی مثال یوں ہے کہ اگر سابقہ آئین کا کوئی دفعہ ۳۰۲ کی آئین میں منقول ہو تو اسے ۷۳ کے آئین کا دفعہ شمار کیا جائے گا۔

﴿والمعراج لرسول الله صلى الله عليه وسلم في اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء الله تعالى من العلى حق اى ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعاء استحالته انما يبتنى على اصول الفلاسفة والا فالخرق والالتئام

على السموات جائز والاجسام متماثلة يصح على كل ما يصح على الآخر والله تعالى قادر على الممكنات كلها فقوله في اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان في المنام على ما روي عن معاوية انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة وروي عن عائشة انها قالت ما فقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج وقد قال الله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس واجيب بان المراد الرؤيا بالعين والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه وكان المعراج للروح والجسد جميعا وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح ليس مما ينكر كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل كثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا الى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب وقوله ثم الى ما شاء الله اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم فالاسراء وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب والمعراج من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة او الى العرش او غير ذلك آحاد ثم الصحيح انه عليه السلام انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه ﴾۔

ترجمہ: اور رسول اللہ ﷺ کو حالت بیداری میں اپنے جسم سمیت آسمان تک پھر ان بلند مقامات تک جہاں تک اللہ نے چاہا، معراج ہونا خبر مشہور سے ثابت ہے یہاں تک کہ اس کا منکر بدعتی ہے اور اس کا انکار کرنا اور اس کے محال ہونے کا دعویٰ کرنا فلاسفہ کے اصول پر مبنی ہے، ورنہ خرق و التیام آسمانوں پر جائز ہے اور اجسام متماثل ہیں ہر ایک پر وہ بات ممکن ہے جو دوسرے پر ممکن ہے اور اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہیں۔ تو مصنفؒ کا قول فی الیقظۃ ان لوگوں کی تردید کی جانب اشارہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ معراج خواب میں ہوئی تھی جیسا کہ حضرت معاویہؓ سے مروی ہے کہ ان سے معراج کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے کہا کہ وہ بہترین خواب تھا اور حضرت عائشہؓ

سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ شب معراج میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا جسم گم نہیں ہوا اور اللہ تعالیٰ
نے فرمایا کہ جو خواب آپ کو دکھلایا وہ صرف لوگوں کی آزمائش کے لئے دکھلایا تھا اور جواب یہ دیا گیا
کہ (حدیث حذیفہؓ میں رویا سے) رویا باطنی مراد ہے۔ اور (حدیث عائشہؓ کا) معنی ہے کہ آپ کا
جسم مبارک روح سے جدا نہیں ہوا بلکہ روح کے ساتھ تھا اور معراج روح اور جسم دونوں کی ہوئی اور
مصنفؒ کا بشخصہ فرمانا، ان لوگوں کی تردید کی جانب اشارہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ معراج صرف
روح کی ہوئی اور یہ بات مخفی نہ رہنی چاہئے کہ معراج منامی یا روحانی ایسی چیز نہیں ہے کہ جس کا بھر
پور انکار کیا جائے، حالانکہ کفار نے واقعہ معراج کا بھرپور انکار کیا بلکہ بہت سے مسلمان اس وجہ سے
مرتد ہو گئے اور مصنفؒ کا الی السماء فرمانا ان لوگوں کی تردید کی جانب اشارہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ
عالم بیداری میں معراج صرف بیت المقدس تک ہوئی جیسا کہ اس کو کتاب اللہ نے بیان کیا اور
مصنفؒ کا الی ما شاء اللہ فرمانا سلف کے اقوال مختلف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے، چنانچہ کہا گیا
کہ جنت تک اور کہا گیا کہ عرش تک اور کہا گیا کہ عرش کے اوپر تک اور کہا گیا عالم کے سرے تک تو
اسراء جو مسجد حرام سے بیت المقدس تک ہے قطعی ہے کتاب اللہ سے ثابت ہے، اور معراج زمین
سے آسمان تک حدیث مشہور سے ثابت ہے۔ اور آسمان سے جنت یا عرش وغیرہ مقامات تک اخبار
آحاد سے ثابت ہے پھر صحیح یہ ہے کہ آپ نے اپنے رب کو دل سے دیکھا آنکھ سے نہیں دیکھا۔

تشریح: معراج کا لفظ عروج سے ہے لغوی معنی چڑھنے کے ہیں۔ تعرج الملائکة الیہ تو معراج کے
معنی سیڑھی کے بھی کیے جا سکتے ہیں گویا کہ آپ ﷺ کے لئے آسمانوں پر چڑھنے کا ایک آلہ ثابت ہوا۔ اور
اس رات کا نام لیلۃ المعراج اس لئے رکھا گیا ہے کہ اسی رات آپ ﷺ آسمانوں اور اس سے بھی اوپر
چڑھے تھے۔ یہ ماہ رجب کی ستائیسویں تاریخ ہے اکثر علماء نے بعثت کا پانچواں سال بتایا ہے اور یہ قول راجح
ہے اور بعض نے ساتویں بھی بتایا ہے اور اس کے علاوہ اور بھی اقوال موجود ہیں۔ رات کے وقت حضرت
جبرائیل علیہ السلام حضور ﷺ کے پاس آئے۔ آپ ﷺ کو دیدار الٰہی پر جانے کو فرمایا۔ حضور ﷺ خوش
ہوئے دو رکعت صلوٰۃ شکریہ ادا کیا، پھر حضرت جبرائیلؑ نے حضور ﷺ کو آب زمزم کے پاس لا کر آپ ﷺ
کے سینہ اطہر کو چاک کر دیا اور آپ ﷺ کے قلب مبارک کو نکال کر اسے آب زمزم سے دھویا پھر اسے درست

کرا کر آپ براق پر سوار کر کے مسجد حرام سے بیت المقدس لے گئے۔ راستے پر جاتے ہوئے مقدس مقامات کا سیر بھی کروایا۔ مسجد اقصیٰ میں جا کر آپ ﷺ امام الانبیاء بنے اور انبیاء کی پوری جماعت کے ارواح نے آپ کے پیچھے اقتداء کی، پھر آپ ﷺ حضرت جبرائیل کی مصاحبت میں آسمانوں کے لئے روانہ ہوئے، پہلے آسمان پر پہنچ کر آپ نے دروازہ کھٹکھٹایا، پوچھا گیا کون ہیں؟ فرمایا گیا کہ محمد ﷺ ہیں، پھر پوچھا گیا ان کے پاس کوئی ہے بھی یا نہ، حضرت جبرئیل نے فرمایا کہ محمد کو آنے کی دعوت دی گئی ہے اور ساتھ میں بھی ہوں۔ لہذا آپ ﷺ آسمان اول پر چڑھ کر حضرت آدم علیہ السلام سے آپ کی ملاقات ہوئی اور حضرت آدمؑ سے آپ کی دعا وسلام ہوئی، پھر دوسرے آسمان پر یہی معاملہ سامنے پیش آیا، وہاں پر حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور حضرت یحییٰ علیہ السلام سے ملاقات ہوئی، پھر تیسرے آسمان پر چڑھ کر حضرت یوسف علیہ السلام سے ملاقات ہو کر سلام ودعا ہوئی، چوتھے آسمان پر چڑھ کر حضرت ادریس علیہ السلام سے آپ کی ملاقات ہوئی۔ پانچویں آسمان پر حضرت ہارون علیہ السلام سے چھٹے آسمان پر حضرت موسیٰ علیہ السلام سے اور ساتویں آسمان پر حضرت ابراہیم علیہ السلام سے آپ کی ملاقات ہوئی۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام سے تفصیلی سلام ودعا ہوئی اور حضرت ابراہیم علیہ السلام نے امت محمدیہ پر سلام بھی بھیجا۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام جہاں تکیہ لگائے ہوئے تھے تو حضرت جبرئیل نے فرمایا یہ بیت المعمور ہے جو کہ فرشتوں کا کعبہ ہے جس کے ارد گرد روزانہ ستر ہزار فرشتے طواف کرتے ہیں اور جس نے ایک مرتبہ طواف کیا تا قیامت اس کی دوبارہ باری ناممکن ہے۔ آپ ﷺ نے آگے جا کر جنت اور جہنم کا سیر کیا، حوض کوثر دیکھا، جنت کی نعمتوں اور جہنم کے بعض عذابوں کا مشاہدہ کیا، پھر آگے جا کر آپ ﷺ نے سدرۃ المنتہیٰ دیکھا جس کو رنگ برنگ نورانی پردوں نے ڈھانک رکھا تھا اور ایسا حسین مقام ہے کہ مخلوق خدا میں کوئی بھی اس کی حسن وخوبی کی صحیح تعریف نہیں کر سکتا۔ یہ معراج کا مختصر سا واقعہ ہے، پھر آپ ﷺ سے ستر ہزار حجابات طے کرائے گئے اور پھر آگے جا کر دیدار الٰہی سے مشرف ہوئے صلی اللہ علیہ وسلم بقدر حسنہ وجمالہ۔

معراج کے تین حصے ہیں، ایک حصہ مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک، یہ قرآن کریم سے ثابت ہے اور اس کو اسرا کہتے ہیں۔ قرآن کریم میں ارشاد ہے سبحٰن الذی اسریٰ بعبدہ لیلاً من المسجد الحرام الخ اور دوسرا حصہ مسجد اقصیٰ سے آسمانوں تک اور یہ احادیث مشہورہ سے ثابت ہے اور اس کا منکر مبتدع ہے اور

تیسرا حصہ آسمانوں سے اوپر کا اور یہ خبر واحد سے ثابت ہے اور اس کا منکر گنہگار ہے۔

فی الیقظۃ الخ کی قید سے ان لوگوں کی تردید مقصود ہے جو کہتے ہیں کہ معراج آپ ﷺ کے لئے خواب میں ثابت ہے، لہٰذا فرمایا کہ نہیں آپ ﷺ کے لئے بیداری میں معراج ثابت ہے۔ حالت منامی میں معراج کے اثبات پر ان کے سے تین دلائل ہیں، پہلی دلیل حضرت معاویہؓ کی حدیث ہے جس میں انہوں نے فرمایا کانت رؤیا صالحۃ، اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس رؤیا سے خواب مراد نہیں بلکہ رؤیا بعین مراد ہے جو کہ حالت بیداری میں ممکن ہے۔ دوسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے فرماتی ہے ما فقد جسد محمدؐ لیلۃ المعراج یعنی شب معراج میں آپ کا جسم مبارک گم نہیں ہوا بلکہ بستر پر رہا اس کا مطلب یہ ہے کہ معراج منامی ہے۔

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ حضرت عائشہؓ اپنا مشاہدہ بیان نہیں کرتی ہے کیونکہ اس وقت تو وہ انتہائی چھوٹی تھی یعنی اس کی عمر تقریباً تین سال تھی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ آپ کا جسم مبارک روح مبارک سے جدا نہیں کیا گیا بلکہ روح اور جسم دونوں اس سفر میں شریک تھے معلوم ہوا کہ معراج منامی نہیں بلکہ حالت بیداری میں ہوا ہے۔

تیسری دلیل وما جعلنا الرؤیا الخ کہ قرآن کریم میں معراج کو رؤیا کہا گیا ہے۔ جواب یہ ہے کہ اس سے رؤیا عین مراد ہے لہٰذا معراج حالت بیداری میں ہے، حالت منامی نہیں۔

ولا یخفی ان المعراج الخ شارح بتانا چاہتے ہیں کہ اگر معراج روحانی تھا جسمانی نہ تھا اور منامی تھا بیداری میں نہ تھا تو لوگوں کو اتنا عجیب کیوں لگا اور لوگوں نے اس سے اتنا تعجب کیوں کیا جب حضور ﷺ نے یہ واقعہ کفار سے بیان کیا تو وہ اتنے ہنسے کہ ہنستے ہنستے ایک دوسروں پر گر گئے، لہٰذا ان کی یہ کیفیت اس بات کی واضح دلیل ہے کہ معراج حالت بیداری میں تھی ورنہ خواب میں زیارت الٰہی تو نہ جانے کتنے بہت سارے لوگوں کو نصیب ہو چکا ہے، یہ حضور ﷺ کی کیا خصوصیت ہے۔ لہٰذا لوگوں کی یہ کیفیت بیداری کی حالت میں معراج کی دلیل ہے۔

والصحیح انہ رأی ربہ بفؤادہ لا بعینہ الخ آپ ﷺ کو دیدار الٰہی نصیب ہوئی ہے لیکن یہ دیدار کن آنکھوں سے ہوئی ہے، اس سلسلے میں چار آراء بیان کی گئی ہیں۔ پہلی رائے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی

ہے وہ روایت سے بالکل ہی منکر ہے، وہ قول ہے من حدثك أن محمدا رأى ربه فقد كذب، جو آپ سے کہے کہ حضور ﷺ نے اللہ کو دیکھا ہے تو وہ اس بات میں جھوٹا ہے۔ دوسری رائے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ نے اللہ تعالیٰ کو دل کی آنکھوں سے دیکھا ہے وہ اس روایت سے استدلال فرماتے ہیں فهو بمعنى ولكن رآه بقلبه، ایک دوسری روایت میں ہے جو کہ ابن عباس سے مروی ہے آپ ﷺ سے پوچھا گیا هل رأيت ربك قال رأيته بفؤادي، شارح نے اس روایت قلبی کو ترجیح دی ہے۔ تیسری رائے ابو الحسن اشعری کی ہے اور یہ عبداللہ بن عباس کا مشہور قول ہے کہ آپ ﷺ نے ظاہری آنکھوں سے ملاقات کی ہے اور یہ قول اکثر علماء کے نزدیک قابل ترجیح ہے اگرچہ علامہ تفتازانی نے رؤیت قلبی کو ترجیح دی ہے وجہ یہ ہے کہ قول ثانی کی تائید احادیث سے ہوتی ہے جبکہ قول ثالث کی تائید نصوص سے نہیں ہو رہی ہے۔ چوتھی رائے توقف کی ہے کہ دونوں صورتوں کی موجودگی میں اس کی صحیح حالت اللہ تعالیٰ ہی بہتر جانتے ہیں لہٰذا انہوں نے اللہ تعالیٰ کے حوالہ کر کے اس میں توقف اختیار کیا ہے۔

﴿وكرامات الأولياء حق، والولي هو العارف بالله تعالى وصفاته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات، وكرامته ظهور أمر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقرونا بالإيمان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على حقية الكرامة ما تواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن إنكاره خصوصا الأمر المشترك وإن كانت التفاصيل آحادا وأيضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان عليه السلام وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة إلى إثبات الجواز﴾۔

ترجمہ: اور اولیاء کی کرامات حق ہیں اور ولی وہ شخص ہے جس کو اللہ تعالیٰ کی اور اس کی صفات کی جس قدر ممکن ہو معرفت حاصل ہو جو عبادات کا پابند ہو، معاصی سے اجتناب کرنے والا ہو، لذات اور شہوات میں انہماک سے اعراض کرنے والا ہو، اور اس کی کرامت اس کی طرف سے خارق عادت امر کا ظاہر ہونا ہے اس حال میں کہ وہ دعوی نبوت کا مقارن نہ ہو تو جو امر خارق عادت ایمان اور عمل

صالح کے ہاتھ پر ظاہر ہو وہ استدراج ہے، اور جو دعویٰ نبوت کے ساتھ ہو وہ معجزہ ہے، اور کرامت کے ثابت ہونے پر دلیل وہ خارق عادات امور ہیں جو بہت سے صحابہ اور ان کے بعد لوگوں سے اس طرح متواتر ثابت ہیں کہ ان سے خاص طور پر امر مشترک کا انکار ممکن نہیں ہے، اگرچہ جزئیات اخبار آحاد ہیں نیز حضرت مریم علیہا السلام اور سلیمان علیہ السلام کے وزیر سے کرامت ظاہر ہونے کے متعلق کتاب اللہ ناطق ہے اور وقوع ثابت ہونے کے بعد امکان ثابت کرنے کی حاجت نہیں۔

تشریح: اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ اولیاء کی کرامت حق ہے یعنی قرآن اور حدیث سے ثابت ہے اس بحث کی ضرورت اس لئے پڑی کہ معتزلہ اولیاء کی کرامت سے منکر ہیں اور ان کا بنیادی دلیل یہ ہے کہ کرامت اولیاء سے نبی اور غیر نبی کا التباس آئے گا جس سے دین کو نقصان پہنچنے کا خطرہ ہے لہذا وہ کرامت سے انکار کر گئے اس کی تفصیل پیچھے آرہی ہے۔

کرامات الاولیاء مضاف اور مضاف الیہ مبتدا ہے اور حق ای ثابت بالقرآن والسنۃ یہ خبر ہے۔ مبتدا میں ایک مضاف اور دوسرا مضاف الیہ ہے لہذا پہلے مضاف الیہ کا بحث کیا جاتا ہے۔ قاعدہ یہ ہے کہ جمع کی معرفت مفرد کی معرفت پر موقوف ہوتا ہے۔ لہذا پہلے ولی کی تعریف ہو رہی ہے۔ ولی کا پہلا معنی یہ ہے کہ ولیٌ فعیل کا وزن ہے جو کہ بمعنی مفعول ہے یعنی وہ بندہ جس کے معاملات کا متولی خدا ہوگیا جیسا کہ قرآن کریم میں ہے وهو يتولى الصالحين۔

دوسرا معنی یہ ہے کہ مبالغے کا صیغہ ہے وہ بندہ جو اللہ کی عبادات اور طاعات میں مشغول رہے نافرمانی سے بچا رہے۔ تیسرا معنی وہ ہے جو کہ قرآن کریم کے اندر موجود ہے الذين آمنوا وكانوا يتقون، جو کہ اللہ کی ذات اور صفات پر ایمان رکھتے ہوئے اللہ تعالیٰ سے مسلسل ڈرتا رہتا ہے۔ المنهمك في اللذات سے مراد یہ ہے کہ ولی کا شان یہ ہے کہ وہ شہوات اور لذات اگرچہ مباح ہیں لیکن ان کے اندر استغراق اور انہماک سے بچیں گے جیسے کہ حدیث میں وارد ہے ایاك والتنعم فان عباد الله ليسوا بمتنعمين، تاہم ان کا استعمال ولایت سے منافی نہیں، بقدر ضرورت استعمال کے باوجود بھی ایک انسان ولی اللہ بن سکتا ہے۔

وكرامة ظهور امر خارق للعادة الخ یہاں سے مضاف کی بحث ہو رہی ہے کہ ظہور کرامت نبوت کے ساتھ التباس اور اختلاط کو مستلزم نہیں، کرامت ولی کے ہاتھ سے صادر ہوگا اور معجزہ نبی کے ہاتھ سے صادر

من غير تضرر به وكمعرفة ان انسل بكتاب عمر واشال ذالك اكثر من ان يحصىٰ ﴾۔

ترجمہ: پھر مصنفؒ ایسا کلام لائے جو کرامت کی تفسیر اور بہت زیادہ بعید از قیاس سمجھی جانے والی اس کی بعض جزئیات کی تفصیل کی طرف اشارہ کرتا ہے، چنانچہ فرمایا کہ ولی کے لئے خلاف عادت طریقہ پر کرامت ظاہر ہوتی ہے، مثلاً قلیل مدت میں بعید مسافت طے کر لینا جیسے سلیمان علیہ السلام کے وزیر کا جو مشہور قول کے مطابق آصف بن برخیا ہیں، تخت بلقیس کو باوجود مسافت کی دوری کے پلک جھپکنے سے پہلے لے آنا، اور مثلاً ضرورت کے وقت کھانے پینے اور پہننے کی چیزوں کا ظاہر ہونا جیسا کہ مریم کے حق میں کہ جب بھی ان کے پاس حضرت زکریا علیہ السلام حجرہ میں آتے تو ان کے پاس (بے موسم کی) کھانے پینے کی چیزیں موجود پاتے۔ پوچھتے کہ اے مریم! تمہارے پاس یہ چیزیں کہاں سے آگئیں؟ تو وہ کہتیں کہ اللہ کے پاس سے اور مثلاً پانی پر چلنا جیسا کہ بہت سے اولیاء کے بارے میں منقول ہے اور مثلاً فضاء میں اڑنا جیسا کہ جعفرؓ بن ابی طالب اور لقمان سرخسیؒ کے بارے میں منقول ہے اور مثلاً جمادات کا اور جانوروں کا کلام کرنا۔ بہر حال جمادات کا کلام کرنا تو جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت سلمانؓ اور ابی الدرداءؓ کے سامنے ایک پیالہ تھا تو اس نے سبحان اللہ کہا اور ان دونوں بزرگوں نے اس کی یہ تسبیح سنی اور بہر حال جانوروں کا کلام کرنا تو اصحاب کہف کے کتے نے کلام کیا اور جیسا کہ روایت میں آتا ہے کہ ایک آدمی بیل لئے جا رہا تھا اور اس پر بوجھ لادے ہوئے تھا کہ اچانک وہ بیل اس کی طرف متوجہ ہو کر بولا کہ میں اس کام کے لئے پیدا نہیں کیا گیا ہوں میں تو صرف کھیت جوتنے کے لئے پیدا کیا گیا ہوں، لوگوں نے تعجب سے کہا سبحان اللہ بیل بھی بولتا ہے۔ تو نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ میں اس کی تصدیق کرتا ہوں (اللہ کی قدرت سے کچھ بعید نہیں) اور مثلاً پیش آنے والی مصیبت کا دور ہو جانا اور دشمنوں کی طرف سے نقصان سے بچ جانا اور اس کے علاوہ چیزیں، جیسے حضرت عمرؓ کا جب کہ وہ مدینہ میں منبر پر تھے، نہاوند میں اپنے لشکر کو دیکھ لینا یہاں تک کہ امیر لشکر کو پہاڑ کی پشت سے اترانے کی غرض سے وہاں دشمن کی سازش کرنے کی وجہ سے پکار کر کے کہا اے ساریہ! پہاڑ کی طرف سے ہوشیار ہو جاؤ، پہاڑ کی طرف سے ہوشیار ہو جاؤ۔ اور ساریہؓ کا مسافت کی دوری کے باوجود ان کے کلام کو سن لینا اور جیسے حضرت خالدؓ

کا بغیر نقصان اٹھائے زہر کو پی لینا اور جیسے حضرت عمرؓ کے خط کی وجہ سے دریائے نیل کا جاری ہو جانا اور اس جیسے بے شمار قصے ہیں۔

تشریح: یہاں سے شارح متن آتی کے لئے تمہید اور مقدمہ لگاتے ہیں جس میں کرامت کی تفسیر اور اس کے بعض جزئیات کا بیان ہے کرامت کی تفسیر تو گزر گئی اور جزئیات یہ ہیں، مثلاً قلیل مدت میں زیادہ مسافت طے کرنا جیسے سلیمان علیہ السلام کے وزیر آصف بن برخیا نے بلقیس کے تخت کو پلک جھپکنے سے پہلے پہلے حاضر کیا۔ حضرت سلیمان علیہ السلام نے فرمایا ایکم یاتینی بعرشها قبل ان یاتونی مسلمین قال عفریت من الجن انا آتیک به قبل ان تقوم من مقامک وانی علیه لقوی امین۔ قال الذی عنده علم من الکتٰب انا آتیک به قبل ان یرتد الیک طرفک۔ یہاں پر اس واقعے کی طرف اشارہ ہے۔

دوسری مثال یہ ہے مثلاً ضرورت کے وقت کھانے پینے اور پہننے کی چیزوں کا ظاہر ہونا جیسا کہ حضرت مریم علیہا السلام کے حق میں ظاہر ہوئیں۔ حضرت مریم قرعہ انتخاب کے بعد حضرت زکریا علیہ السلام کی زیر کفالت تھی وہ اُس کی تربیت میں پورا سرگرم رہتے تھے جب وہ سیانی ہوگئی تو مسجد کے پاس اُن کے لئے ایک حجرہ مخصوص کیا، مریم علیہا دن میں یہاں عبادت کرتی اور رات اپنی خالہ کے پاس گزارتی جب حضرت زکریا دن کو اُس کے حجرے میں جاتے تو وہاں بے موسم عجیب وغریب پھل دیکھتے۔ کلما دخل علیها زکریا المحراب وجد عندها رزقا قال یا مریم انی لک هذا قالت هو من عند الله۔ یہ اُن کی کرامت ہے۔

کرامت کی تیسری مثال جیسا کہ ہوا میں اڑنا، کہا جاتا ہے کہ شیخ احمد بن خضرویہ ہزاروں مرید رکھتے تھے جو کبھی ہوا میں اڑتے اور پانی پر چلتے، جعفر بن ابی طالبؓ اور لقمان سرخسی سے ہوا میں اڑنا منقول ہے لیکن جعفر بن ابی طالب کا اڑنا درحقیقت بعد الموت ہے جو کہ ہماری گفتگو کا حصہ نہیں۔ چوتھی مثال پانی پر چلنا، حضرت علاء حضرمی رضی اللہ عنہ تمام لشکر کو لے کر پانی کے اوپر چلے اور صحیح سالم اپنے گھوڑوں سمیت پار ہوگئے۔ پانچویں مثال جیسا کہ جانوروں اور جمادات کا بولنا، حضرت سلمان فارسیؓ اور حضرت ابو درداءؓ کے سامنے پیالے نے تسبیح پڑھی اور انہوں نے سنا۔ یا جس طرح اصحاب کہف کے کتے سے بولنا ثابت ہے۔ جب اصحاب کہف اُس کتے کو دھتکار رہے تھے تو اُس نے کہا انی احب اولیاء اللہ یا اس طرح گائے کا بولنا جو کہ حدیث سے ثابت ہے۔ چھٹی مثال پیش آنے والی مصیبت کا دور ہو جانا یا دشمنوں کی طرف سے پیش آمدہ

نقصان سے بچنا وغیرہ۔

ایک دفعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ مدینہ منورہ میں منبر پر خطبہ دے رہے تھے لشکر اسلامی نہاوند کے علاقہ میں کفار سے برسرپیکار تھا جو کہ وہاں سے پانچ سو فرسخ کے فاصلے پر واقع ہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو منبر پر بیٹھے ہوئے اللہ تعالیٰ نے وہاں کا منظر دکھایا کہ دشمن پہاڑ کے پیچھے سے مسلمانوں کو غافل پاکر حملے کے لئے چھپے ہوئے ہیں، حضرت عمر رضی اللہ عنہ دوران خطبہ آواز دینے لگے یاساریہ الجبل الجبل آواز اللہ تعالیٰ نے وہاں پہنچایا وہ ادھر متوجہ ہوئے اور مسلمانوں کو فتح نصیب ہوئی۔

ایک دفعہ نصاریٰ حیرہ نے ایک بوڑھے پادری کو جس کی عمر تقریباً ساڑھے تین سو سال تھی اُس کا نام عبدالمسیح تھا خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا، وہ ہاتھ میں زہر سے بھرا ہوا بوتل لے کر آیا، حضرت خالد رضی اللہ عنہ نے پوچھا کیا ہے کہنے لگے زہر ہے، جو کہ میں پینا چاہتا ہوں کیونکہ میں آپؓ کی طرف ایسے ناپسندیدہ امور دیکھ رہا ہوں جن کی برداشت میرے لئے مشکل ہے، حضرت خالدؓ نے زہر کا پیالہ اُس کے ہاتھ سے لیا اللہ کا نام لے کر اُسے پیا، اُن کے قاصد نے نصاریٰ حیرہ کے پاس جاکر جب یہ واقعہ سنایا تو وہ گھبرا گئے اور جنگ کے بغیر مصالحت کرلی۔ (ابونعیم الدلائل)

جب حضرت عمرو بن العاص حضرت عمرؓ کی دور خلافت میں مصر فتح کرنے لگے تو وہاں کے لوگوں نے اُن کو دریائے نیل کے رسم کا واقعہ بیان کیا کہ جب یہ دریا خشک ہوجاتا ہے تو ہم اس میں ایک حسین وجمیل لڑکی والدین کی اجازت سے زیورات سے آراستہ کرکے جب ڈال دیتے ہیں تو یہ بہنے لگتا ہے، حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے اُن کو اس رسم سے روکا۔ بہرحال دریا خشک ہوا اور لوگ پریشان ہوئے تو انہوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ایک خط لکھا حضرت عمرؓ نے ایک چھوٹا سا خط دریائے نیل کے نام بھیجا جس میں یہ الفاظ لکھے تھے، بسم اللہ الرحمن الرحیم من عبداللہ عمر بن الخطاب الی نیل مصر اما بعد فان کنت تجری من قبلک فلا تجر وان کان اللہ یجریک فاسأل اللہ الواحد القہار ان یجریک، جب یہ خط دریائے نیل میں ڈالا تو دریائے نیل جاری ہوا اور اسی وقت سے آج تک دریائے نیل خشک نہیں ہوا، یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی کرامت ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ اولیاء اللہ کی کرامات کے کئی سارے واقعات ہیں جو کہ شمار سے باہر ہیں۔

﴿ولما استدلت المعتزلة المنكرة لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبه بالمعجزة فلم يتميز النبي من غير النبي اشار الى الجواب بقوله ويكون ذلك اى ظهور خوارق العادات من الولي الذي هو من آحاد الامة معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها اى بتلك الكرامة انه ولي ولن يكون وليا الا ان يكون محقا في ديانته وديانته الاقرار بالقلب واللسان برسالة رسوله مع الطاعة له في اوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي عليه السلام معجزة سواء ظهر من قبله او من قبل آحاد امته وبالنسبة الى الولي كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبي لابد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولي﴾۔

ترجمہ: اور جب کرامت اولیاء کا انکار کرنے والے معتزلہ نے یہ دلیل پیش کی کہ اگر اولیاء سے خوارق عادت کا ظہور ممکن ہوتا تو نبی کے معجزہ سے ملنے کا شبہ ہوتا اور نبی کا غیر نبی سے امتیاز نہ ہوتا تو مصنفؒ نے یہ کہہ کر جواب کی طرف اشارہ کیا کہ اس ولی سے جو امت کے افراد میں سے ہے خوارق عادت کا ظہور اس رسول کا معجزہ ہوگا جس کی امت کے ایک فرد کے لئے یہ کرامت ظاہر ہوئی ہے، اس لئے کہ اس کرامت سے معلوم ہوگا کہ وہ شخص ولی ہے اور کوئی شخص ولی نہیں ہو سکتا مگر یہ کہ وہ اپنی دیانت میں حق پر ہو۔ اور اس کی دیانت دل اور زبان سے اپنے رسول کی رسالت کا اقرار کرنا ہے۔ اور اس کے اوامر ونواہی میں اس کی اطاعت کرنے کے ساتھ، یہاں تک کہ اگر یہ ولی مستقل بالذات ہونے اور نبی کی پیروی نہ کرنے کا دعویٰ کرے تو وہ ولی نہ ہوگا اور یہ کرامت اس کے ہاتھ پر ظاہر نہ ہوگی اور حاصل (جواب کا) یہ ہے کہ امر خارق عادت نبی کے اعتبار سے معجزہ ہے چاہے اسی کی طرف سے ظاہر ہو یا آپ کے امت کی افراد کی طرف سے اور ولی کے اعتبار سے کرامت ہے اس شخص کے نبوت کا دعویٰ کرنے سے خالی ہونے کی وجہ سے جس کی طرف سے یہ (امر خارق

عادت) ظاہر ہوا ہے۔ تو نبی کا اپنے نبی ہونے کا یقین کرنا اور خوارق عادت کے اظہار کا اس کا ارادہ کرنا اور معجزات کے متحقق کا اس کا فیصلہ کرنا ضروری ہے، برخلاف ولی کے (کہ اس کے لئے ان امور ثلاثہ میں سے کوئی بھی ضروری نہیں) ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنف تنبیہ باندھتا ہے اور ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تم نے اولیاء کے لئے شد و مد کے ساتھ کرامات ثابت کئے جبکہ معتزلہ تو اس سے منکر ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ اس کے اثبات سے نبی اور غیر نبی میں التباس آئے گا لہذا اس سے انکار ہی بہتر ہے تو مصنف رحمہ اللہ نے ان کے اعتراض کا جواب دیا کہ ولی کے لئے اثبات کرامت میں تائید نبوت ہے کیونکہ ولی کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے نبی کا متبع اور ان کی رسالت کا مصدق ہو تو ایسے ولی سے ظاہر شدہ خرق عادت کا امر اس کے لئے کرامت مگر اس کے نبی کے حق میں معجزہ ہے اور اس کرامت سے اس کے نبی کی تائید ہو جائے گی کیونکہ جس نبی کے امتی کے ہاتھوں پر ایسے امور کا ظہور ہوتا ہے تو اس کے نبی کا کیا پوچھنا لہذا کوئی التباس نہیں ہاں اگر یہ خود استقلال کا مدعی ہے اور خود کو امتی کے بجائے نبی بتائے تو پھر ولی کہاں بلکہ کافر ہے اول تو اس کے ہاتھوں سے ظہور ہی نہ ہوگا اور اگر ہوگا تو وہ بھی کرامت نہیں بلکہ استدراج ہوگا۔ لہذا کرامت ثابت ہے۔

والحاصل ان الامر الخارق الخ یہاں سے شارح اپنی تحقیق کو بطور خلاصہ پیش کرنا چاہتے ہیں کہ معجزہ اور کرامت کے درمیان التباس کا کوئی خطرہ نہیں کیونکہ دونوں کے درمیان فرق موجود ہے۔

(۱) معجزہ نبی کے ہاتھ سے صادر ہوگا جبکہ کرامت ولی کے ہاتھ سے صادر ہوگا۔

(۲) نبی اپنے معجزے کا دعویٰ کرسکتا ہے اور اس کے ذریعے کسی کو دعوت مقابلہ دے سکتا ہے جبکہ ولی کرامت کا دعویٰ نہیں کرتا۔

(۳) نبی کو اپنے نبی ہونے کا علم ہوتا ہے جبکہ ولی کو ولی ہونے کا علم نہیں ہوتا۔

(۴) ظہور معجزہ کے لئے نبی کا قصد اور ارادہ ضروری ہوتا ہے جبکہ ولی کی کرامت کے لئے اس کا قصد و ارادہ ضروری نہیں بلکہ بسا اوقات بلاقصد و ارادہ ولی سے کرامت ظاہر ہوجاتا ہے۔

(۵) معجزہ میں دوام و استمرار ہوا کرتا ہے مثلاً موسیٰ علیہ السلام کے لئے ید بیضاء اور عصا والے معجزے

دوام کے ساتھ حاصل تھے جب چاہتے تو دشمنوں کے سامنے ظاہر کرتے جبکہ ولی کی ولایت میں دوام نہیں ہوتا ابھی حاصل ہوا کل نہیں ہوگا اور اگر اللہ چاہے تو دوام بھی بخش سکتے ہیں اس سے کون پوچھنے والا ہے۔

(۶) معجزے کے حصول اور اظہار پر نبی کو اللہ کی طرف سے قدرت دی ہوتی ہے وہ جب چاہے تو ظاہر کرے جبکہ ولی کو کرامت پر قدرت حاصل نہیں ہوتا جب نبی کو قدرت حاصل ہوتی ہے بھلا وہ اس سے دشمن کا مقابلہ بھی کر سکتا ہے جبکہ ولی ایسا نہیں ہوتا۔

(۷) نبی کے ہاتھوں ظہور معجزہ کے بعد اس کے متعلق پر ایمان لانا ضروری ہے جبکہ بعض اوقات معجزے پر عدم ایمان کی وجہ سے عذاب بھی نازل ہوتا ہے جبکہ ولی کے ہاتھ ظہور کرامت کے بعد نہ اس کے متعلق پر ایمان ضروری ہے اور نہ ہی اس سے قوم کو خطرہ لاحق ہوتا ہے۔

﴿وأفضل البشر بعد نبينا والأحسن ان يقال بعد الانبياء لكنه اراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا نبي مع ذالك لابد من تخصيص عيسى عليه السلام اذ لو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عليه السلام و لو اريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل على الصحابة ولو اريد كل بشر هو موجود على وجه الارض في الجملة انتقض بعيسى عليه السلام، ابو بكر الصديق الذي صدق النبي عليه السلام في النبوة من غير تلعثم وفي المعراج بلاتردد ثم عمر الفاروق الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات ثم عثمان ذوالنورين لان النبي عليه السلام زوّجه رقية ولما ماتت رقية زوّجه ام كلثوم ولما ماتت قال لو كانت عندي ثالثة لزوجتكها ثم علي المرتضى من عباد اللّٰه وخلّص اصحاب رسول اللّٰه على هذا وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذالك لما حكموا بذالك وّ امّا نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال او يكون التوقف فيه مخلاً بشيء من الواجبات وكانّ السلفُ كانوا متوقفين في تفضيل عثمان حيث جعلوا من علامات اهل السنة والجماعة تفضيل الشيخين و محبة الختنين والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة وّان اريد كثرة ما يعدّه ذوو العقول من الفضائل فلا ﴾۔

ترجمہ: اور ہمارے نبی کے بعد تمام انسانوں سے افضل ابوبکر صدیق ہیں اور زیادہ بہتر یہ ہے کہ بعد الانبیاء کہا جائے لیکن مصنف نے بعدیت زمانی کا ارادہ کیا اور ہمارے نبی کے بعد کوئی نبی نہیں ہے اس کے بعد عیسیٰ علیہ السلام کو مستثنیٰ کرنا ضروری ہے، اس لئے کہ اگر مراد لیا جائے کہ ہر وہ انسان جو ہمارے نبی کے بعد موجود ہوگا تو عیسیٰ علیہ السلام سے نقض وارد ہوگا اور اگر ہر وہ انسان مراد لیا جائے جو فی الجملہ روئے زمین پر موجود ہو تو عیسیٰ علیہ السلام کے ذریعہ نقض وارد ہوگا (بہر حال ہمارے نبی کے بعد تمام انسانوں سے افضل) ابوبکر صدیق ہیں۔ جنہوں نے نبوت کے بارے میں بغیر توقف کے اور معراج کے بارے میں بغیر تردد کے نبی علیہ السلام کی تصدیق کی۔ پھر عمر فاروق ہیں جنہوں نے قضایا اور مقدمات میں حق و باطل کے درمیان فرق کیا، پھر عثمان ذوالنورین ہیں اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے اپنی صاحبزادی رقیہؓ کو ان کی زوجیت میں دے دیا اور جب وہ انتقال کر گئیں تو دوسری صاحبزادی ام کلثوم کو ان کے نکاح میں دیا۔ پھر جب وہ بھی انتقال کر گئیں تو آپ نے فرمایا کہ اگر کوئی تیسری لڑکی ہوتی تو اس کو بھی تمہاری زوجیت میں دے دیتا۔ پھر حضرت علی ہیں جو اللہ کے بندوں اور رسول اللہ کے اصحاب میں برگزیدہ اور پسندیدہ ہیں۔ اسی ترتیب پر ہم نے سلف کو پایا اور ظاہر یہ ہے کہ اگر ان کے پاس اس کی کوئی دلیل نہ ہوتی تو اس کا فیصلہ نہ کرتے۔ رہے ہم تو ہم نے جانبین کے دلائل کو متعارض پایا اور اس مسئلہ کو ایسا نہیں پایا کہ اس سے کسی عمل کا تعلق ہو اور اس بارے میں توقف کسی واجب میں مخل ہو اور سلف حضرت عثمانؓ کو افضل قرار دینے میں توقف کرتے ہیں، چنانچہ انہوں نے اہل السنت والجماعت کی علامات میں سے تفضیل شیخین اور محبت ختنین کو قرار دیا اور انصاف یہ ہے کہ اگر افضلیت سے کثرت ثواب مراد ہو تو توقف کی وجہ ہے اور اگر وہ چیزیں مراد ہوں جن کو اہل دانش فضائل اور کمالات میں سے شمار کرتے ہیں تو (توقف کی) کوئی وجہ نہیں۔

تشریح: یہاں سے ایک اہم مسئلہ بیان ہو رہا ہے جس کو مسئلہ امامت کہا جاتا ہے۔ اہل سنت والجماعت اور ائمہ اربعہ کا اجماع اور اتفاق ہے کہ تمام انسانوں میں انبیاء کرام کے بعد افضل انسان حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ پھر حضرت عمرؓ پھر حضرت عثمانؓ اور پھر حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم ہیں۔ شارح رحمہ اللہ متن پر

اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ماتن کے لئے بہتر صورت یہ تھی وہ افضل البشر بعد نبینا کے بجائے افضل البشر بعد الانبیاء لاتے۔ وجہ یہ ہے کہ بعد نبینا سے یہ وہم پیدا ہوسکتا ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ سب سے افضل ہیں یہاں تک کہ وہ تمام سابقہ انبیاء سے بھی افضل ہیں حالانکہ یہ بات غلط ہے تو اگر بعد الانبیاء کا لفظ ذکر کرتے تو یہ اعتراض وارد نہ ہوتا۔

شارح نے اس قسم کی عبارت لانے کو صرف احسن کہا واجب نہیں کہا کیونکہ بعدیت کو بعدیت زمانی پر محمول کرنا بھی ممکن ہے، لہٰذا اگر بعد یہاں پر زمانی لیا جائے اور رتبی نہ لیا جائے تو اس وقت معنی یہ ہوں گے کہ ہمارے نبی کے زمانے کے بعد کے تمام انسانوں سے افضل ابوبکرؓ ہیں۔ اس صورت میں باقی تمام انبیاء سے خلفاء کا افضل ہونا تو لازم نہیں آئے گا مگر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا استثناء پھر بھی ضروری ہے کہ وہ ہمارے نبی کے زمانے کے بعد بھی چوتھے آسمان پر زندہ موجود ہیں اس لئے مصنف کو یوں کہنا چاہئے تھا کہ ہمارے نبی کے بعد حضرت عیسیٰؑ کے علاوہ باقی تمام انسانوں سے افضل ابوبکر رضی اللہ عنہ ہیں، بہرحال حضرت عیسیٰ کی تخصیص کرنی چاہئے تھی تاکہ اعتراض وارد نہ ہو۔

اب شارح مختلف احتمالات کے ساتھ کلام مصنف کی توجیہ پیش کرکے سب کی تضعیف کر رہے ہیں۔

(۱) یا تو کلام مصنف کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے نبی کے بعد جو انسان بھی روئے زمین پر پایا جائے گا یعنی جو آپ ﷺ کے بعد صفت حیات سے متصف ہوگا خواہ وہ آپ سے پہلے ہو یا نہ ہو تو کلام مصنف حضرت عیسیٰ سے ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ حضرت عیسیٰ تو آپ ﷺ کے بعد تشریف لائیں گے۔ شارح کو یہ جواب دینا ممکن ہے کہ مصنف کی مراد فقط بعدیت ہے قبلیت نہیں اور حضرت عیسیٰ کے اندر قبلیت اور بعدیت دونوں موجود ہیں۔

(۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ مصنف کا مقصود یہ ہو کہ جو لوگ حضرت محمد ﷺ کے زمانے کے بعد پیدا ہوں ابوبکرؓ ان سے افضل ہیں تو حضور ﷺ کے بعد کوئی نبی پیدا ہونے والا نہیں تو حضرت عیسیٰ کا اعتراض ختم ہوا مگر دوسرا اعتراض وارد ہوسکتا ہے کہ ابوبکرؓ باقی لوگوں سے تو افضل ہیں لیکن صحابہ کرامؓ سے افضل نہیں کیونکہ وہ تو اسی وقت سے پہلے پیدا ہو چکے ہیں حالانکہ ابوبکرؓ صحابہ سے بھی افضل ہیں اور تمام بعد کے لوگوں سے بھی۔

(۳) تیسرا احتمال یہ ہے کہ حضور ﷺ کے زمانے میں جتنے بھی لوگ تھے ابوبکرؓ ان میں سب سے افضل ہیں تو اس پر یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ ابوبکرؓ صحابہ سے تو افضل ہیں کیونکہ وہ اس زمانے میں موجود تھے لیکن تابعین اور تبع تابعین سے افضل اس لئے نہیں کہ وہ تو اس وقت موجود نہ تھے مگر اس اعتراض سے یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ جب ابوبکرؓ کی فضیلت صحابہ کرام پر ثابت ہے تو تابعین اور تبع تابعین پر تو بطریق اولیٰ ثابت ہے۔

(۴) چوتھا احتمال یہ ہے کہ اس سے مراد ہر وہ انسان ہے جو کہ الحمد روئے زمین پر موجود ہے خواہ وہ حضور ﷺ کے زمانے میں پیدا ہو چکا ہے یا بعد میں لہذا اس صورت میں یہ صحابہ اور تابعین سب کو شامل ہو کر ابوبکرؓ کے لئے سب پر افضلیت ثابت ہو جائے گی مگر حضرت عیسیٰؑ سے اعتراض اب بھی وارد ہوگا کیونکہ زمین پر نزول ہوگا۔ شارح تو تاویل کرتے ہیں کہ مصنف کے کلام میں تاویل کرنے کے بعد بھی کوئی نہ کوئی اشکال باقی رہے گا لہذا حضور ﷺ کے بعد درجہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا ہے۔

ابوبکر صدیق الخ اسلام سے پہلے ان کا نام عبدالکعبہ تھا تو آپ ﷺ نے ان کا نام عبداللہ رکھا۔ کہا جاتا ہے کہ آپ کے لئے صدیق کا لقب جبرئیلؑ کی زبان پر آسمانوں سے نازل ہوا ہے اور آپؓ کو ابوبکرؓ اس لئے کہا جاتا ہے لبکورتہ فی الدین آپؓ مردوں میں سب سے پہلے دین اسلام میں داخل ہوئے۔ آپؓ نے کبھی بت پرستی نہیں کی اور نہ کبھی شراب نوشی کی ہے۔

ثم عمر الفاروق الخ پھر دوسرا درجہ حضرت عمرؓ کا ہے۔ آپؓ کو فاروق اس لئے کہا جاتا ہے کہ انہوں نے فیصلوں اور مقدمات میں حق اور باطل کے درمیان واضح فرق کر کے دکھایا۔ ایک روایت میں وارد ہے کہ ایک منافق اور ایک یہودی کا جھگڑا ہوا دونوں اپنا مقدمہ حضور ﷺ کے پاس لے گئے تو آپ ﷺ نے یہودی کے حق میں فیصلہ کیا منافق کو یہ فیصلہ ناپسند تھا تو یہودی سے کہا کہ یہ فیصلہ حضرت عمرؓ سے کرواتے ہیں۔ جب یہ مقدمہ عمرؓ کے پاس لے گئے تو عمرؓ نے اس منافق کو قتل کر کے فرمایا کہ جو حضور ﷺ کے فیصلے سے راضی نہ ہو تو اس کے لئے میرے پاس اس کے علاوہ اور کوئی فیصلہ نہیں لہذا اسی دن سے ان کا نام فاروق رکھا گیا۔

ثم عثمان ذوالنورین الخ

پھر تیسرا درجہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا ہے ان کو ذوالنورین اس لئے کہا جاتا ہے کہ آپ ﷺ کی

دو صاحبزادیوں حضرت رقیہؓ اور حضرت ام کلثومؓ یکے بعد دیگرے آپ کی نکاح میں رہیں اور ام کلثومؓ کی وفات کے بعد آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر اس وقت میری تیسری بیٹی غیر شادی شدہ ہوتی تو میں حضرت عثمانؓ کو نکاح میں دیتا۔ حضور ﷺ کی بیٹیوں کو ذوالنورین کہا گیا تو ان کی شرافت کی وجہ سے یا نور آپ ﷺ کے ناموں میں سے ایک نام ہے۔

عصمہ بن مالک سے مرفوعاً مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ عثمان کے لئے نکاح کا انتظام کرلو اگر میری تیسری بیٹی ہوتی تو میں اس کو نکاح میں دے دیتا اور میں نے کسی کو وحی کے ذریعے بیٹی دی ہے۔ یعنی مجھے بذریعہ وحی حکم ملا تو میں نے بیٹی کا رشتہ دیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے حضور ﷺ سے سنا کہ اگر میری چالیس بیٹیاں ہوتیں تو میں یکے بعد دیگرے حضرت عثمانؓ کو نکاح میں دے دیتا۔

ثم علی المرتضی الخ ان کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ کا مقام ہے۔ حضرت علیؓ کو مرتضی اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ برگزیدہ بندے تھے، مرتضی کے معنی برگزیدہ کے ہیں۔ شارح فرماتے ہیں کہ ہم نے اپنے بڑوں کو اس ترتیب پر پایا اگر ان حضرات کے پاس کوئی دلیل نہ ہوتی تو وہ ہرگز یہ ترتیب قائم نہ کرتے۔ جب انہوں نے یہ ترتیب بنائی تو ضرور انہوں نے دلائل کی موجودگی میں بنائی ہے لہذا ہم پر ان کی اتباع ضروری ہے اور اسی ترتیب کو قائم رکھنا ضروری ہے۔

واما نحن فقد وجدنا الخ یہاں شارح بتانا چاہتے ہیں کہ حضرت عثمانؓ کو حضرت علیؓ پر ترجیح کا یہ مسئلہ ظنی ہے، ہمارے اسلاف سے یہی ترتیب منقول ہے اگر ہم اسلاف کے ساتھ حسن ظن کی بنیاد پر ان کی تقلید نہ کرتے تو اس بارے میں توقف ہی افضل تھا، ایک تو اس لئے کہ اس سلسلے میں شیعہ اور اہل سنت کے دلائل متعارض ہیں، لہذا کسی کی بات کا یقین نہیں کیا جا سکتا۔ دوم یہ کہ مسئلہ اعتقادی ہے عملی نہیں اور اعتقادیات میں ظنیات کافی نہیں ہوا کرتے۔ سوم یہ کہ اس مسئلے میں توقف اور سکوت کسی واجب شرعی میں مخل نہیں تاہم شارح کی یہ تینوں باتیں ضعیف اور کمزور ہیں۔

والسلف کانوا متوقفین الخ شارح فرماتے ہیں کہ اس مسئلے میں ہمارے اسلاف نے توقف کو ترجیح دی ہے لیکن شارح کا یہ استدلال صحیح اس لئے نہیں کہ اہل سنت اور شیعہ کے درمیان متنازعہ فیہ حضرت عثمانؓ اور علیؓ کے درمیان افضلیت کی بات نہیں بلکہ ابوبکرؓ کے حضرت علیؓ سے افضل ہونے کا مسئلہ ہے لہذا انہوں

نے توقف نہیں کیا بلکہ تفضیل شیخین کو اہل سنت والجماعت کی علامات سے شمار کیا۔

(والانصاف الخ) اگر افضلیت سے مراد کثرت ثواب ہے پھر تو توقف کی کوئی بنیاد ہے کیونکہ کثرت ثواب کا تعلق عقل سے ممکن نہیں اور نقل وارد نہیں اور اگر ان اشیاء کی زیادتی مراد ہے جن کو لوگ کمالات میں شمار کرتے ہیں تو پھر توقف کی کوئی وجہ نہیں اس لئے کہ حضرت علیؓ کے کمالات اور کرامات زیادہ ہیں۔ تاہم شارح کا یہ جملہ علماء کو ناپسند ہے کیونکہ ہمارے اسلاف نے حضرت عثمانؓ کو حضرت علیؓ پر ترجیح دی ہے۔ بعض علماء کو شارح کی یہ بات اتنی ناپسند آئی کہ انہوں نے فرمایا کہ اس سے شیعیت کی بو آتی ہے تاہم حق بات یہ ہے کہ حضرت علیؓ کی مناقب اور فضائل کا اعتراف شیعیت قرار دینا بھی نامناسب ہے۔

﴿وخلافتهم﴾ اى نيابتهم عن الرسول في اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع ﴿على هذا الترتيب﴾ ايضًا يعني ان الخلافة بعد رسول الله لابي بكرؓ ثم لعمرؓ ثم لعثمانؓ ثم لعليؓ وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابي بكرؓ فاجمعوا على ذلك وبايعه عليؓ على رؤوس الاشهاد بعد توقف كان منه ولو لم تكن الخلافة حقا له لما اتفق عليه الصحابة ولنازعه عليؓ كما نازع معاويةؓ ولاحتج عليهم لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور في حق اصحاب رسول الله عليه السلام الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابابكرؓ لما يئس من حياته دعا عثمانؓ واملى عليه كتاب عهده فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعليؓ فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمرؓ وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد عمرؓ وترك الخلافة شورى بين ستة عثمانؓ وعليؓ وعبدالرحمنؓ بن عوف وطلحةؓ وزبير وسعد بن ابي وقاصؓ ثم فوض الامر خمستهم الى عبدالرحمنؓ بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمانؓ وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا لاوامره وصلوا معه الجمع والاعياد فكان اجماعا ثم استشهد وترك الامر مهملا فاجتمع كبار المهاجرين والانصار على عليؓ والتمسوا

منہ قبول الخلافۃ وبایعوہ لما کان افضل اھل عصرہ واولاھم بالخلافۃ وما وقع من المخالفات والمحاربات لم یکن من نزاع فی خلافتہ بل عن خطأ فی الاجتھاد وما وقع من الاختلاف بین الشیعۃ واھل السنۃ فی ھذہ المسئلۃ وادعاء کل من الفریقین النص فی باب الامامۃ وایراد الاسئلۃ والاجوبۃ من الجانبین فمذکور فی المطولات ﴾۔

ترجمہ: اور ان کی خلافت یعنی اقامت دین کے سلسلہ میں اس طرح کہ تمام امت پر ان کی اتباع واجب ہو۔ ان کا نائب رسول ہونا بھی اسی ترتیب پر ہے یعنی رسول اللہ ﷺ کے بعد خلافت ابوبکرؓ کی ہے، پھر عمرؓ کی ہے پھر عثمانؓ کی اور پھر علیؓ کی ہے۔ اور یہ اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کی وفات کے روز صحابہ سقیفہ بنی ساعدہ میں جمع ہوئے اور باہمی مشورے اور تو تو میں میں کے بعد ابوبکرؓ کے خلیفہ ہونے پر ان کی رائے جم گئی، پس سب نے اس پر اجماع کرلیا اور قدرے توقف کے بعد حضرت علیؓ نے بھی مجمع عام میں ان سے بیعت کی اور اگر خلافت ان کا (ابوبکر کا) حق نہ ہوتا تو صحابہ اس پر اتفاق نہ کرتے۔ اور حضرت علیؓ ان سے نزاع کرتے جس طرح حضرت معاویہؓ سے نزاع کیا تھا۔ اور اگر ان کے حق میں کوئی نص ہوتی جیسا کہ شیعہ کہتے ہیں تو حضرت علیؓ صحابہ پر حجت قائم کرتے۔ اور بھلا صحابہ کے بارے میں باطل پر اتفاق کا اور وارد ہونے والی نص پر عمل ترک کرنے کا کیسے تصور کیا جاسکتا ہے، پھر جب ابوبکرؓ اپنی زندگی سے مایوس ہوگئے تو انہوں نے حضرت عثمانؓ کو بلایا اور ان سے اپنا عہد نامہ لکھوایا، پھر جب لکھ چکے تو اس صحیفہ کو مہر بند کردیا اور لوگوں کے سامنے اس کو پیش کیا اور انہیں اس شخص کے لئے بیعت کرنے کا حکم دیا جو صحیفہ میں ہو تو سب نے بیعت کی حتی کہ حضرت علیؓ کے پاس پہنچا تو انہوں نے کہا کہ ہم نے اس شخص کے لئے بیعت کی جو اس میں ہے اگرچہ وہ عمرؓ ہی ہوں۔ اور بہر حال حضرت عمرؓ کی خلافت پر اتفاق ہوگیا۔ پھر حضرت عمرؓ شہید کردیئے گئے اور مسئلہ خلافت کو چھ حضرات عثمانؓ، علیؓ، عبدالرحمن بن عوفؓ، طلحہؓ، زبیرؓ اور سعد بن ابی وقاصؓ کے باہمی مشورے پر چھوڑ گئے۔ پھر ان میں سے پانچ نے معاملہ عبدالرحمن بن عوفؓ کے سپرد کیا اور ان کے فیصلہ پر رضامندی ظاہر کردی، تو انہوں نے حضرت عثمانؓ کو منتخب کیا۔ اور صحابہ نے ایک مجلس میں ان سے بیعت کی۔ پھر دوسرے لوگوں نے ان سے بیعت کی اور ان کی فرماں برداری

کی اور ان کے ساتھ جمعہ اور عید کی نمازیں پڑھیں تو اجماع ہو گیا پھر وہ شہید ہو گئے اور (خلیفہ کا) معاملہ طے کئے بغیر چھوڑ گئے، تو بڑے بڑے مہاجرین اور انصار نے حضرت علیؓ پر اتفاق کیا اور ان سے منصب خلافت قبول کرنے کی درخواست کی اور ان سے بیعت کی کیونکہ وہ اپنے ہم عصروں میں افضل اور خلافت کے زیادہ حقدار تھے۔ اور (حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے درمیان) جو اختلافات لڑائیاں ہوئیں وہ مسئلہ خلافت میں نزاع کی وجہ سے نہیں بلکہ خطاء اجتہادی کی وجہ سے ہوئیں۔ اور اس مسئلہ میں شیعہ اور اہل السنت کے درمیان جو اختلاف ہوا اور امامت کے باب میں فریقین میں سے ہر ایک کے نص کا دعوی کرنا اور جانبین سے سوال و جواب کی تفصیل سب بڑی کتابوں میں مذکور ہیں۔

تشریح: یعنی خلفاء راشدین کی جس ترتیب سے فضیلت منقول ہے بالکل اسی ترتیب سے اُن کی خلافت بھی منقول ہے، خلیفہ اول بلا فصل حضرت ابوبکرؓ پھر حضرت عمرؓ پھر حضرت عثمانؓ اور پھر حضرت علیؓ ہیں۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت کی تفصیل یہ ہے کہ جس روز حضور ﷺ کی وفات واقع ہوئی تو تجہیز اور تکفین سے پہلے پہلے انصار سقیفہ بنو ساعدہ میں جمع ہو کر حضرت سعد بن عبادہ انصاریؓ کے ہاتھ پر بیعت کی تیاری کر رہے تھے۔ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ وہاں پہنچے کر حضرت ابوبکرؓ نے حضور ﷺ کی یہ حدیث سنائی الائمة من قريش یہ الفاظ کہنے تھے کہ سب سے پہلے حضرت عمرؓ نے ابوبکرؓ کی طرف ہاتھ بڑھا کر کہنے لگے کہ تم کو حضور ﷺ نے ہمارے دین کی سرپرستی کے لئے پسند کیا تھا تو کیا ہم آپؓ کو اپنی دنیا کی سرپرستی کے لئے نہیں پسند کریں گے۔ پھر صحابہ دیوانہ وار آگے بڑھے اور بیعت ہوئے۔ تمام صحابہ بیعت ہوئے، حضرت علیؓ کی کچھ توقف اور تاخیر حضور کی تجہیز و تکفین اور حضرت فاطمہؓ کی بیماری کی وجہ سے تھی، پھر بیعت ہوئے، بہر حال حضرت ابوبکرؓ پر تمام صحابہ متفق ہوئے، اگر خلافت حضرت ابوبکرؓ کا حق نہ ہوتا تو صحابہ کیسے متفق ہو جاتے۔ اور اگر حضرت علیؓ کے پاس کوئی دلیل اپنی خلافت پر تھی تو وہ کیسے چھپاتے بلکہ بیان کر کے اپنے لئے خلافت حاصل کرتے، لہذا شیعہ کی باتیں غلط اور بے بنیاد ہیں، صحابہ کرام بھی جماعت حق کو چھوڑ کر باطل پر کیسے متفق ہو گئے یہ اجمالی لفظ بات ہے۔

ثم ان ابابكر لما ايس من حياته الخ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ جب دنیا کی زندگی سے ناامید ہو گئے تو بعض صحابہ کرام سے حضرت عمر فاروقؓ کے بارے میں مشورہ کیا حضرت عثمانؓ کو بلا کر ان کو عہد

نامہ املاء کروا کر لوگوں کو حکم دیا کہ جو اس خط میں ہے اس کے ہاتھ پر بیعت ہو جاؤ۔ لہذا حضرت ابوبکرؓ کے بعد سارے صحابہ حضرت عمرؓ کے ہاتھ پر بیعت ہوئے یہاں تک کہ حضرت علیؓ بھی بیعت ہوئے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے جو عہد نامہ لکھوایا وہ تاریخ الخلفاء ص۸۲ پر یوں منقول ہے "بسم اللہ الرحمن الرحیم هذا ما عهد ابوبكر بن ابي قحافة في آخر عهده في الدنيا خارجاً منها و اول عهده بالآخرة داخلاً فيها حيث يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصدق الكاذب اني استخلف عليكم بعدي عمر بن الخطاب فاسمعوا له واطيعوا واني لم آل الله ورسوله ودينه ونفسي واياكم خيراً فان عدل فذالك ظني به وعلمي فيه وان بدّل فلكلّ امرئ ما اكتسب والخير اردت ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته۔

ثم استشهد عمرؓ الخ پھر عمر رضی اللہ عنہ مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کے ایک غلام ابولؤلؤ مجوسی کے ہاتھوں شہید کئے گئے جس کا واقعہ تفصیل کے ساتھ منقول ہے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے چھ صحابہ کرام کی ایک کمیٹی (جماعت) تشکیل کی جس میں حضرت عثمانؓ، علیؓ، عبدالرحمن بن عوفؓ، طلحہؓ، زبیر بن العوامؓ اور سعد بن ابی وقاص رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین شامل تھے، پھر اس جماعت نے تمام اختیارات حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کے حوالہ کر کے انہوں نے حضرت عثمانؓ کو خلیفہ ثالث منتخب فرمایا، تمام صحابہ کرام نے اُن کے ہاتھ پر بیعت فرمائی۔

ثم استشهد عثمان وترك الامر مهملاً الخ حضرت عثمانؓ کی واقعہ شہادت کے بعد اکابر صحابہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خلیفہ رابع منتخب فرمایا اور تمام صحابہ نے اُن کے ہاتھ پر بیعت کی۔ وما وقع من المخالفات الخ یہ درحقیقت ایک اعتراض کا جواب ہے کہ حضرت علیؓ کی خلافت پر صحابہ متفق نہیں تھے ورنہ ان اختلافات کی ضرورت کیسے پڑی۔ شارح جواب دے رہے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی آپس میں جو اختلافات تھیں وہ درحقیقت کچھ اجتہادی غلطیوں کی وجہ سے تھیں مسئلہ خلافت میں نہیں تھیں کہ صحابہ کرام حضرت علیؓ کو خلافت کا اہل نہیں سمجھتے تھے، وہ اجتہادی غلطی یہ تھی کہ فریق مخالف قاتلین عثمان سے قصاص پر اصرار کر رہے تھے، جبکہ حضرت علیؓ سے کچھ مصالح کی وجہ سے اس مسئلے

میں تاخیر ہو رہی تھی، چونکہ بنیاد اختلاف در و گئے وہ اختلافات جو کہ اہل سنت اور شیعوں کے درمیان مسئلہ امامت کے بارے میں ہیں اس کی تحقیق اور فریقین کے دلائل کے لئے مطولات کا مطالعہ کیجئے۔

﴿ والخلافة ثلثون سنة ثم بعدها ملك وامارة لقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير بعدها ملكا عضوضا وقد استشهد عليٌّ على رأس ثلثين سنة من وفات رسول الله عليه السلام فمعاويةؓ ومن بعده لايكونون خلفاء بل ملوكا وامراء، وهذا مشكل لان اهل الحل والعقد من الامة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية و بعض المروانية كعمر بن عبد العزيز مثلاً ولعل المراد ان الخلافة الكاملة التي لايشوبها شئ من المخالفة و ميل عن المتابعة تكون ثلثين سنة وبعدها قد تكون وقد لاتكون ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب وانما الخلاف في انه يجب على الله اوعلى الخلق بدليل سمعي او عقلي والمذهب انه يجب على الخلق سمعًا لقوله من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتةً جاهلية ولان الامة قدجعلوا اهم المهمات بعد وفات النبي عليه السلام نصب الامام حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرًا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه، كما اشار اليه بقوله ﴾ ۔

ترجمہ : اور خلافت تیس سال تک ہے اس کے بعد سلطنت اور امارت ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ میرے بعد خلافت تیس سال تک رہے گی، پھر اس کے بعد ظالم سلطنت ہوگی اور حضرت علیؓ رسول اللہ ﷺ کی وفات سے تیس سال پورا ہونے پر شہید ہو گئے، پھر تو معاویہؓ اور ان کے بعد کے حضرات خلیفہ نہ ہوں گے بلکہ بادشاہ اور امیر ہوں گے۔ اور یہ اشکال پیدا کرنے والی بات ہے کیونکہ اُمت کے ارباب حل وعقد متفق رہے ہیں عباسیہ اور بعض مروانیہ مثلاً حضرت عمر بن عبد العزیز کی خلافت پر متفق تھے اور شاید حدیث کا مطلب یہ ہے کہ خلافت کاملہ جس میں (قانون اسلام) کی خلاف ورزی اور اتباع شریعت سے اعراض کی کچھ آمیزش نہ ہو تیس سال تک رہے گی۔ اور اس کے بعد کبھی ہوگی اور کبھی نہ ہوگی۔ پھر اجماع اس بات پر ہے کہ امام (اور خلیفہ) مقرر کرنا واجب ہے، اختلاف صرف اس میں ہے کہ اللہ پر واجب ہے یا مخلوق پر دلیل سمعی سے

واجب ہے یا عقلی ہے اور اہل حق کا مذہب یہ ہے کہ تحقق پر دلیل سمعی سے واجب ہے نبی علیہ
السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ جو شخص اس حال میں مرے کہ اسے اپنے زمانے کے امام اور خلیفہ
کا پتہ نہ ہو تو وہ جاہلیت کی موت مرا۔ اور اس لئے کہ امت نے نبی علیہ السلام کی وفات کے بعد
سب سے اہم کام امام اور خلیفہ مقرر کرنے کو قرار دیا حتی کہ اس کو (نبی علیہ السلام کی) تدفین پر بھی
مقدم کیا اسی طرح ہر امام کی موت کے بعد (اس کی تدفین سے پہلے اگلا خلیفہ منتخب کیا) اور اس لئے
کہ بہت سے واجبات شرعیہ امام پر موقوف ہیں (جو اس کے بغیر انجام ہی نہیں پا سکتے) جیسا کہ ماتن
نے اپنے اگلے قول میں اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

تشریح: خلافت کا مطلب امامت دینی کے سلسلے میں حضور ﷺ کی نیابت ہے۔ امارت اور ملوکیت
عام ہے خواہ اس میں نیابت ہو یا نہ ہو تو دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، خلافت خاص اور
امارت عام ہے، لہذا حضور ﷺ کے بعد خلافت کا سلسلہ تیس سال تک قائم رہا اور اس کی پیشین گوئی
حضور ﷺ نے فرمائی کہ الخلافة بعدی ثلاثون سنة ثم یصیر ملکاً عضوضاً کہ میری موت کے بعد تیس
سال تک خلافت کا سلسلہ قائم ہوگا اور پھر بادشاہت شروع ہو جائے گی۔ حضور ﷺ کے بعد دو سال اور تین ماہ
تک حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا زمانہ خلافت ہے اور دس سال چھ ماہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ خلافت
بارہ سال حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا زمانہ خلافت اور چار سال نو ماہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا زمانہ خلافت
ہے۔ یہ مجموعی طور پر انتیس سال اور چھ ماہ بنتے ہیں پھر اس کے بعد چھ ماہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ کا زمانہ
خلافت ہے لہذا پورے تیس سال مکمل ہو گئے۔

وهذا مشکل الخ یہ ایک قسم کا اعتراض ہے کہ جب خلافت کا زمانہ صرف تیس سال ہے تو مجتہدین
اور محققین بنو امیہ اور بنو عباس کے بعض بادشاہوں کے خلافت پر متفق تھے جن میں سے ایک حضرت عمر بن
عبدالعزیز بھی ہیں لہذا حدیث سے تو یہ معلوم ہو رہا ہے کہ تیس سال کے بعد کوئی خلافت نہیں رہے گی اور
تحقیق سے معلوم ہو رہا ہے کہ تیس ۳۰ سال کے بعد بھی خلافت رہی ہے۔

تو شارح نے جواب دیا بعض العلماء کے ساتھ کہ حضور ﷺ کے بعد تیس سال خلافت علی منہاج النبوۃ
ہوگی اور پھر اس کے بعد یہ تسلسل نہیں رہے گا کبھی خلافت ہوگی اور کبھی نہ ہوگی۔

ثم الاجماع علی ان نصب الامام واجب الخ یہاں سے شارح بتانا چاہتے ہیں کہ اہل سنت معتزلہ اور شیعہ سب کے نزدیک بالاتفاق امام کا تقرر واجب ہے پھر اس میں اختلاف ہے کہ امام کا تقرر اللہ تعالیٰ پر واجب ہے یا مخلوق پر۔ شیعہ میں سے امامیہ اور اسماعیلیہ کا کہنا ہے کہ تقرر امام اللہ تعالیٰ پر واجب ہے اور ان کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ پر بندوں کے حق میں لطف و احسان واجب ہے اور امام کا تقرر مخلوق پر لطف و احسان ہے لہٰذا یہ اللہ تعالیٰ پر واجب ہے اور اللہ کی ذمہ داری ہے۔ مگر یہ قول واضح طور پر باطل ہے کیونکہ بندوں کے حق میں اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب اور لازم نہیں۔ جن حضرات کے نزدیک مخلوق پر واجب ہے ان کے دو گروہ ہیں ایک اہل سنت کی جماعت ہے اور ایک معتزلہ کی۔ اہل سنت کے نزدیک مخلوق پر امام کی تقرری کا وجوب دلائل نقلیہ سے ہے اور معتزلہ کے نزدیک دلائل عقلیہ سے ہے۔ لہٰذا ہمارا مذہب یہ ہے کہ نصب امام مخلوق کی ذمہ داری ہے اور شارح اس بات پر تین دلائل پیش کر رہے ہیں۔ (۱) من مات ولم یعرف امام زمانہ فقد مات میتۃ جاھلیۃ جو شخص اس حال میں مر گیا کہ اپنے زمانے کے امام کو نہیں پہچانا تو وہ جاہلیت کی موت مرا ہے۔ (۲) حضور ﷺ کی وفات کے فوراً بعد صحابہ نے بالاتفاق خلیفہ مقرر کرنے کو ضروری سمجھا اور اس کو اتنا ضروری سمجھا کہ نبی ﷺ کی تدفین پر بھی اسے مقدم کیا۔ (۳) قاعدہ یہ ہے کہ جس چیز پر کوئی واجب موقوف ہو تو وہ موقوف علیہ بھی واجب ہوا کرتا ہے اور یہ بات واضح اور مسلم ہے کہ بہت ساری احکام شرعیہ کا قیام اور نفاذ امام کے بغیر ناممکن ہے لہٰذا اصول مذکورہ کے مطابق یہ بات معلوم ہوئی کہ مخلوق پر امام کا تقرر واجب ہے تاکہ احکام شرعیہ کا اجراء صحیح طریقے سے ہو سکے۔

﴿والمسلمون لابد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنائم ونحو ذالك من الامور التي لا يتولاها آحاد الامة فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا لانه يؤدي الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال امر الدين والدنيا كما نشاهد في زماننا هذا فان قيل

سے ادا ہوئے گا جیسے کہ (سلطان) ترک بادشاہ کے عہد میں تھا۔ ہم جواب دیں گے کہ ہاں دنیاوی امور کا کچھ انتظام (مثلاً اسلامی سرحدوں کی حفاظت، سپاہی لشکر کی تیاری وغیرہ کا کام تو ہو جائے گا مگر دین کے کام مثلاً (جمعہ اور عید کی نمازیں قائم کرنے وغیرہ) میں خلل پڑے گا۔ (کیونکہ ان کاموں کے لئے امام کا ہونا ضروری ہے) حالانکہ یہی (امور دین کا انتظام ہی امام مقرر کرنے سے) اہم مقصود ہے۔ پھر اگر کہا جائے کہ اس بات کی بناء پر جو ذکر کی گئی ہے کہ مدت خلافت تیس سال ہے خلفاء راشدین کے بعد زمانہ امام سے خالی ہوگا تو پوری امت گنہگار ہوگی۔ اور (حدیث مذکورہ کی رو سے) ان سب کی موت جاہلیت کی موت ہوگی۔ ہم جواب دیں گے کہ پہلے گزر چکا ہے کہ خلافت کاملہ مراد ہے۔ اور اگر مان لیا جائے (کہ مطلق خلافت مراد ہے) تو دوسرا جواب یہ ہے کہ شاید دور خلافت ختم ہو جائے گا، دور امامت ختم نہ ہوگا اس بناء پر کہ امامت عام ہے (خلافت سے) لیکن یہ اصطلاح ہم نے لوگوں سے نہیں پائی بلکہ بعض شیعہ (اس کے برعکس) یہ کہتے ہیں کہ خلیفہ عام ہے امام سے اسی وجہ سے وہ خلفاء ثلاثہ کی خلافت کے تو قائل ہیں ان کی امامت کے قائل نہیں۔ رہا خلفاء عباسیہ کے بعد تو یہ بات محل اشکال ہے۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ نے نصب امام کی اہمیت کی وضاحت کے لئے ان امور کی نشان دہی فرمائی کہ امام کی ذمہ داریوں میں داخل ہیں۔ وہ مندرجہ ذیل امور ہیں۔

(۱) احکام شرعیہ کا اجراء اور نفاذ۔ (۲) حدود کو قائم کرنا۔ (۳) دار اسلام کے سرحدات کی حفاظت۔ (۴) لشکروں کی تیاری۔ (۵) صدقات کی وصولی اور پھر ان کے مصرف پر خرچ کرنا۔ (۶) ظالموں، غاصبوں، چوروں اور ڈاکوؤں کو گرفتار کر کے ان کے احوال کے مطابق ان کو سزا دینا۔ (۷) نماز جمعہ اور نماز عید کی ادائیگی اور قیام۔ (۸) لوگوں کے درمیان جھگڑے نمٹانا۔ (۹) حقوق کے متعلق گواہی قبول کرنا۔ (۱۰) وہ چھوٹے بچے جن کا ولی نہ ہو ان کے نکاح کا انتظام کرنا۔ (۱۱) مال غنیمت کی صحیح تقسیم۔ اس کے علاوہ اور بھی بہت سارے امور ایسے ہیں جن کو بادشاہ کے بغیر کوئی اور نہیں ادا کر سکتا لہذا بادشاہ اور امام کا ہونا ضروری ہے۔

فان قیل لم لا یجوز الاکتفاء الخ شارح یہاں پر ایک اعتراض اور اس کا جواب پیش کر رہے ہیں۔

فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامة اماماً كان او غير امام فان انتظام الامر يحصل بذالك كما في عهد الاتراك قلنا نعم يحصل بعض النظام في امر الدنيا ولكن يختل امر الدين و هو الامر المقصود الاهم والعمدة العظمى فان قيل فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة ثلثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فيعصى الامة كلهم و يكون ميتتهم ميتة جاهلية قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فلعل دور الخلافة تنقضي دون دور الامامة بناءً على ان الامامة اعم لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده من القوم بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم و لهذا يقولون بخلافة الائمة الثلاثة دون امامتهم و اما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل)۔

ترجمہ: اور مسلمانوں کے لئے کوئی امام ہونا ضروری ہے جو ان پر احکام شریعت نافذ کرے اور ان پر حدود قائم کرے اور ان کی سرحدوں کی حفاظت کرے اور ان کا لشکر تیار کرے اور ان سے صدقات وصول کرے اور ظالموں، غاصبوں اور چوروں اور ڈاکوؤں کو مغلوب کرے اور جمعہ وعیدین کی نمازوں کا انتظام کرے اور لوگوں کے درمیان واقع ہونے والے جھگڑوں کا خاتمہ کرے اور حقوق پر قائم کی جانے والی شہادتیں قبول کرے اور ان نابالغ لڑکوں اور لڑکیوں کی شادی کرے جن کا کوئی ولی نہیں ہوتا۔ اور اموال غنیمت تقسیم کرے اور ان کے علاوہ وہ سارے کام (انجام دے) جنہیں امت کے عام افراد نہیں سنبھال سکتے، پس اگر کہا جائے کہ ہر علاقے میں کسی شوکت اور طاقت والے شخص کو کافی سمجھ لینا کیوں نہیں جائز ہے اور ایسا شخص مقرر کرنا کہاں سے واجب ہے جس کو (تمام بلاد اسلامیہ پر) ریاست عامہ حاصل ہو، ہم جواب دیں گے کہ اس لئے کہ وہ ایسے باہمی جھگڑوں کا ذریعہ بنے گا جو دین اور دنیا کا کام بگڑ جانے کا سبب ہوں گے۔ جیسا کہ ہم اپنے زمانہ میں مشاہدہ کر رہے ہیں (کہ مسلمان حکمران آپس میں دست بگریباں ہیں) پھر اگر یہ کہا جائے کہ ایسے شخص کو کافی سمجھ لیا جائے جس کو تمام بلاد اسلامیہ پر ریاست عامہ حاصل ہو خواہ وہ امام ہو (یعنی امامت کے اوصاف وشرائط مثلاً قریشی ہونے کے ساتھ متصف ہو) یا غیر امام ہو (یعنی امامت کے اوصاف و شرائط کے ساتھ متصف نہ ہو مثلاً وہ غیر قریشی ہو) اس لئے کہ (دین ودنیا) کے کاموں کا انتظام اس

سوال یہ ہے کہ ایسے شخص کو ہر خطہ میں امام بنا دیا جائے جس کو وہاں غلبہ اور شان و شوکت حاصل ہو لہذا پورے عالم اسلام کا ایک امام ہونا کیوں ضروری ہے ۔ جواب یہ ہے کہ اگر امام ایک نہ ہو تو مختلف اماموں کے درمیان آپس میں جنگ و جدال ہوگا جس سے دینی اور دنیوی دونوں قسم کے امور میں پریشانیاں پیدا ہوں گی۔

فان قیل فلیکتف بذی شوکۃ الخ اعتراض یہ ہے کہ اگر پورے اہل اسلام کا ایک ہی امام ہونا چاہئے تو ٹھیک ہے مگر یہ کیا ضروری ہے کہ اُس کے اندر امام کے اوصاف موجود ہوں کہ وہ قریشی ہو، عاقل ہو، آزاد ہو، مسلمان ہو اور امور انتظامیہ سے واقف ہو بلکہ اگر کوئی بھی صاحب اقتدار جو پورے اہل اسلام پر غلبہ حاصل کرے اور انتظامات سنبھال سکے تو اُس پر اکتفا کر لینی چاہئے خواہ وہ امام ہو یا نہ ہو۔ شارح نے جواب دیا کہ اس طرح کچھ دنیوی امور تو درست ہو جائیں گے لیکن شرائط امامت کی فقدان سے امور آخرت کا نقصان ہوگا اور احکام دینیہ کا صحیح نفاذ نہ ہو سکے گا۔

فان قیل فعلی ما ذکر من ان الخ یہاں سے شارح ایک اعتراض کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں وہ یہ ہے کہ حدیث سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ خلافت صرف تیس سال رہے گا اس کے بعد خلافت ختم ہو کر امارت اور بادشاہی ہوگی تو اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ ساری امت گناہگار ہے کہ نصب امام کے فریضہ کو ترک کر دیا ہے۔ شارح اس کے دو جواب دیتے ہیں۔ قلنا قد مر الخ یہ پہلے جواب کی طرف اشارہ ہے کہ خلافت کاملہ اور خلافت علی منہاج النبوۃ تو صرف تیس سال ہے اور اس کے بعد خلافت کاملہ تو ختم ہو جائے گی نفس خلافت باقی رہے گی اور مطلق کے افراد میں سے جب تک کوئی ایک فرد بھی باقی ہو تو مطلق کا وجود شمار کیا جاتا ہے لہذا اعتراض وارد نہ ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ تیس سال پر جا کر خلافت کا دور ختم ہو جائے گا لیکن امامت کا دور ختم نہ ہوگا اور اُمت نصب امام کا مکلف ہے نہ کہ نصب خلیفہ کا۔ ہمارے اس دوسرے جواب کا مطلب یہ ہے کہ خلافت خاص ہے اور امامت عام ہے۔ خلیفہ وہ ہے جس کو ریاست عامہ حاصل ہو کر سو فیصد اتباع رسول پر چل رہا ہو اور امام عام ہے خواہ اُسے اتباع رسول حاصل ہو یا نہ۔

لکن هذا الاصطلاح الخ شارح مزید وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ فرق متکلمین اہل سنت سے منقول نہیں یعنی ہماری مذکورہ تقریر سے بہرحال جواب تو حاصل ہوا مگر جواب تسلی بخش نہیں۔ یہ

اصطلاح شیعہ سے منقول ہے کہ انہوں نے اس کو الٹ کر امام تو نبی اور خلیفہ کو عام کر دیا ہے۔ ان کے نزدیک خلیفہ ایک سلطان ہی ہے خواہ وہ ظالم ہے یا عادل ہے برخلاف امام کے کہ وہ ان کے نزدیک بارہ اماموں میں سے ایک ہوگا اور وہ معصوم ہوگا یہی وجہ ہے کہ وہ آئمہ ثلاثہ کی خلافت کے قائل ہیں امامت کے نہیں۔

وما بعد الخلفاء العباسية الخ یعنی آپ کا یہ جواب خلفاء بنو عباس تک تو درست ہے کہ وہ امام ہیں تو امت گناہ سے بچ گئی لیکن خلفاء بنو عباس کے بعد تو نہ امام ہے اور نہ خلیفہ شارح فرماتے ہیں کہ اب سخت مشکل ہے کہ امت گناہ سے بچ سکے۔

﴿ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهراً ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا مختفيًا من اعين الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء ولا منتظرا خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال نظام اهل الظلم والعناد كما زعمت الشيعة خصوصًا الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول اللّٰه ﷺ علیؓ ثم ابنه الحسنؓ ثم اخوه الحسینؓ ثم ابنه علی زین العابدین ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي النقي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القاسم المنتظر المهدي وقد اختفى خوفا من اعدائه وسيظهر فيملأ الدنيا قسطًا وعدلاً كما ملئت جورًا وظلما ولا امتناع في طول عمره وامتداد ايام حياته كعيسىٰ والخضر وغيرهما وانت خبير بان اختفاء الامام وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب اختفاء دعوى الامامة كما في حق آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة وايضا فعند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد وانقيادهم له اسهل﴾۔

ترجمہ: پھر امام کو ظاہر ہونا چاہئے تاکہ اس کی طرف رجوع کیا جاسکے اور وہ لوگوں کی بھلائی

کے کام انجام دے تاکہ وہ چیز حاصل ہو جو امام کے تقرر سے مقصود ہے۔ دشمنوں اور ظالموں کے غلبہ سے خوف کی وجہ سے روپوش نہ ہو اور نہ ہی زمانہ کے (احوال درست ہو جانے اور شر و فساد کا مادہ ختم ہو جانے اور ظلم و عناد والوں کے نظام کا خاتمہ ہو جانے کے وقت) اس کے ظہور کا انتظار کیا جانے والا ہو۔ ایسا نہیں جیسا کہ شیعہ بالخصوص شیعہ امامیہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے بعد امام برحق حضرت علیؓ ہیں۔ پھر ان کے بیٹے حسنؓ پھر حسنؓ کے بھائی حسینؓ پھر حسینؓ کے بیٹے علی زین العابدین پھر ان کے بیٹے محمد باقر پھر ان کے بیٹے جعفر صادق پھر ان کے بیٹے موسیٰ کاظم پھر ان کے بیٹے علی رضا۔ پھر ان کے بیٹے محمد تقی پھر ان کے بیٹے علی نقی پھر ان کے بیٹے حسن عسکری۔ پھر ان کے بیٹے محمد امام ہیں جن کے ظہور کا انتظار ہے یہی مہدی ہیں۔ اور وہ دشمنوں کے خوف سے روپوش ہو گئے ہیں جلد ہی ان کا ظہور ہوگا اور دنیا کو وہ عدل و انصاف سے بھر دیں گے۔ جس طرح اس وقت ظلم سے بھری ہے اور ان کی عمر کے طویل ہونے اور ان کی زندگی کے ایام دراز ہونے میں کوئی استحالہ نہیں جیسے عیسیٰ اور خضر علیہ السلام وغیرہ۔ اور آپ خوب واقف ہیں کہ امام کا روپوش ہونا اور اس کا معدوم ہونا ان اغراض کے حاصل نہ ہونے میں برابر ہے جو امام کے وجود سے مقصود ہے اور اس بات سے (بھی واقف ہیں) کہ دشمنوں سے خائف ہونا اس طرح روپوش ہونے کا مقتضی نہیں ہے کہ ان کا صرف نام موجود ہو بلکہ زیادہ سے زیادہ دعویٰ امامت کو پوشیدہ رکھنے کا مقتضی ہوگا جیسا کہ ان کے باپ دادوں کے بارے میں (ہمیں معلوم ہے) کہ وہ لوگوں کے سامنے تھے اور امامت کا دعویٰ نہیں کرتے تھے۔ نیز زمانہ کے فساد اور رایوں کے اختلاف اور ظالموں کے غلبہ کے وقت لوگوں کو امام کی ضرورت شدید ہے اور لوگوں کے لئے اس (امام) کی اطاعت آسان ہے۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ کا مقصود یہاں سے شیعہ کے فرقہ امامیہ کے ایک فاسد اور غلط عقیدے کی تردید ہے۔ اُن کا عقیدہ یہ ہے کہ سلسلہ امامت کی بارھویں امام جن کا نام امام مہدی ہے وہ امام ہونے کے باوجود دشمنوں کی خوف سے ۲۶۰، ۲۶۶ ہجری کو دنیا سے غائب ہو گئے ہیں، لہذا اُن کا عقیدہ یہ ہے کہ جب دنیا سے شر و فساد کا خاتمہ ہو جائے تو اُن کا ظہور ہوگا۔ شارح نے تردید کرتے ہوئے فرمایا اور اسے تعبیر کے ساتھ تین دلائل پیش کئے۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ امام کا مخفی ہونا اور امام کا نہ ہونا دونوں اس اعتبار سے برابر ہے

کہ دونوں صورتوں میں وہ مقاصد حاصل نہیں ہو سکتے ہیں جس کے لئے امام بنایا جاتا ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ دشمنوں کا خوف اس طرح غائب ہونے کا مقتضی نہیں کہ بس اس کا نام ہی رہ جائے زیادہ سے زیادہ یہ ممکن ہے کہ دعوی امامت کو چھپا کر رکھے جیسا کہ ان کے آباؤ اجداد کا طریقہ رہا ہے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اس زمانہ میں فساد اور بگاڑ کے وقت امام کی زیادہ ضرورت ہے جب دنیا سے ظلم و بربریت ختم ہو جائے تو پھر امام کا کیا فائدہ ہے۔ فائدہ اور ضرورت تو اب ہے کہ اس کی برکت سے دنیا سے شر و فساد کا خاتمہ ہو جائے۔

﴿ویکون من قریش ولا یجوز من غیرھم ولا یختص ببنی ھاشم و اولاد علیؓ یعنی یشترط ان یکون الامام قرشیا لقولہ علیہ السلام الائمۃ من قریش، وھذا وان کان خبرا واحدا لکن لما رواہ ابوبکر محتجا بہ علی الانصار ولم ینکرہ احد فصار مجمعا علیہ ولم یخالف فیہ الا الخوارج وبعض المعتزلۃ ولا یشترط ان یکون ھاشمیا او علویا لما ثبت بالدلیل من خلافۃ ابی بکرؓ و عمرؓ و عثمانؓ مع انھم لم یکونوا من بنی ھاشم وان کانوا من قریش فان قریشا اسم لاولاد نضر بن کنانۃ وھاشم ھو ابو عبدالمطلب جد رسول اللّٰہ علیہ السلام فانہ محمد بن عبداللّٰہ بن عبدالمطلب بن ھاشم بن عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرۃ بن کعب بن لوی بن غالب بن فھر بن مالک بن نضر بن کنانۃ بن خزیمۃ بن مدرکۃ بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان، فالعلویۃ والعباسیۃ من ھاشم لان العباس وابا طالب ابنا عبدالمطلب وابوبکر قرشی لانہ ابن ابی قحافۃ عثمان بن عامر بن عمرو بن تیم بن مرۃ بن کعب بن لوی وکذا عمرؓ لانہ ابن الخطاب بن نفیل بن عبد العزی بن ریاح بن عبداللّٰہ بن قرط بن رزاح بن عدی بن کعب وکذا عثمان لانہ بن عفان بن ابی العاص بن امیۃ بن عبد شمس بن عبد مناف﴾۔

ترجمہ: اور امام قریش میں سے ہونا چاہئے، غیر قریش میں سے جائز نہیں اور بنی ہاشم اور اولاد علیؓ کے ساتھ مخصوص نہیں، یعنی امام کا قریشی ہونا شرط ہے نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ امام قریش میں سے ہوں اور یہ حدیث اگرچہ خبر واحد ہے مگر جب ابوبکرؓ نے اس کو انصار کے مقابلہ میں بطور استدلال پیش کیا اور کسی نے اس کا انکار نہیں کیا تو یہ متفق علیہ ہوگئی اور اس شرط میں

خوارج اور بعض معتزلہ کے علاوہ کسی نے اختلاف نہیں کیا۔ البتہ ہاشمی یا علوی ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ دلائل سے ابوبکرؓ و عمرؓ و عثمان رضی اللہ عنہم کی خلافت ثابت ہے۔ باوجودیکہ وہ بنی ہاشم میں سے نہیں تھے اگر چہ وہ قریش میں سے تھے کیونکہ قریش نضر بن کنانہ کی اولاد کا نام ہے اور ہاشم نبی علیہ السلام کے دادا عبدالمطلب کے باپ ہیں۔ اس لئے نبی علیہ السلام کا نسب اس طرح ہے۔ محمد بن عبداللہ بن عبدالمطلب بن ہاشم بن عبدمناف بن قصی بن کلاب بن مرہ بن کعب بن لوی بن غالب بن فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان تو علویہ اور عباسیہ ہاشم کی نسل سے ہیں اس لئے کہ عباس اور (حضرت علیؓ کے باپ) ابو طالب دونوں عبدالمطلب کے بیٹے ہیں (اور عبدالمطلب ہاشم کے بیٹے ہیں) اور ابوبکر قریشی ہیں اس لئے کہ ان کا سلسلۂ نسب اس طرح ہے عبداللہ ابوبکر صدیق بن ابی قحافہ عثمان بن عامر بن عمر بن تیم بن مرہ بن کعب بن لوی ہیطرح عمر بھی (قریشی ہیں) اس لئے کہ ان کا سلسلہ نسب اس طرح ہے عمر بن خطاب بن نفیل بن عبدالعزیٰ ابن رباح بن عبداللہ بن قرط بن رزاح بن عدی ابن کعب اور اسی طرح سے عثمان بھی قریشی ہیں اس لئے کہ ان کا سلسلہ نسب اس طرح ہے عثمان بن عفان ابن ابی العاص ابن امیہ ابن عبد شمس ابن عبد مناف۔

تشریح: بات یہ چلی آرہی تھی کہ امام کا ہونا اور اس کا تعین کرنا ہماری ذمہ داری ہے۔ اب یہ بتایا جارہا ہے کہ امام کن صفات سے موصوف ہونا چاہئے۔ تو فرمایا کہ امام کے اندر سب سے پہلا اور لازمی وصف یہ ہے کہ وہ قریشی ہو اور یہ جمہور کی رائے ہے اور ان کا استدلال حضور ﷺ کی روایت سے ہے "الائمۃ من قریش" جب یہ حدیث صحابہ کرام نے سنا تو تمام کے تمام سر تسلیم خم ہو کر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کے لئے دیوانہ وار آگے بڑھے۔ البتہ خوارج، بعض معتزلہ ابوبکر باقلانی اور ابن خلدون نے اختلاف کیا ہے اُن کے نزدیک خلیفہ کے لئے قریشی ہونا ضروری نہیں۔

اُن کے لئے پہلی دلیل یہ ہے کہ خلافت قریش کے ساتھ خاص کرنا امت میں ایک قسم کی تخصیص اور عدم مساوات ہے اور حالانکہ اسلام نے اُمت کو مساوات کا درس دیا ہے۔ دوسری دلیل حضور ﷺ کی وہ روایت ہے جس میں حضور ﷺ نے فرمایا اسمعوا واطیعوا وان ولّی علیکم عبد حبشی کذ زبیبۃ۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ الائمة من قریش پیشین گوئی ہے کہ قریش کے اندر ایک عرصہ دراز تک خلافت رہے گا اور واقعی اُن کے اندر خلافت ایک عرصہ دراز تک رہا۔ ان کے دلائل سے ہمارا جواب یہ ہے کہ شریعت نے مساوات کے قیام کے ساتھ ساتھ فرق مراتب کا بھی خیال رکھا ہے، بڑے کا غیر بڑے پر، حافظ قرآن کا غیر حافظ قرآن پر لہذا قریش کے لئے فرق مراتب ثابت ہے۔ دوسری دلیل جس میں وارد ہے اگرچہ آپ کا سردار اور امیر ایک حبشی غلام بھی ہو تو اُن کی بات مان لو۔ تو اس سے مراد لشکر یا قافلے کی امارت ہے۔ تیسری دلیل سے جواب یہ ہے کہ الائمة من قریش ایک طرف پیشین گوئی ہے تو دوسری طرف شرعاً اہمیت ہے کہ قریش بہت زیادہ حقدار ہیں۔

ولا یختص ببنی هاشم واولاد علی الخ مصنف بتانا چاہتے ہیں کہ قریشی ہونا ضروری ہے۔ ہاشمی اور علوی ہونا ضروری نہیں ہے اور قریش نضر بن کنانہ کے اولاد کا نام ہے اور ہاشمی اور علوی نہ ہونے کے لئے یہ کافی ہے کہ ائمہ ثلاثہ تینوں قریشی تو تھے لیکن ہاشمی اور علوی نہیں تھے۔ اور ان کا شجرہ نسب کتاب کے اندر مذکور ہے۔

﴿ولا يشترط في الامام ان يكون معصوماً لما مر من الدليل على امامة ابي بكرؓ مع عدم القطع بعصمته وايضاً الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما في عدم الاشتراط فيكفي فيه عدم دليل الاشتراط واحتج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالماً وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتلاء ولهذا قال الشيخ ابو منصور الماتريدي العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب كيف ولو كان الذنب ممتنعاً لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثاباً عليه﴾۔

ترجمہ: اور امام کے اندر اس کا معصوم ہونا شرط نہیں ہے بوجہ اس دلیل کے جو ابوبکرؓ کی امامت پر گذر چکی باوجود ان کے معصوم ہونے کا یقین نہ کرنے کے، اور غیر شرط ہونا تحقیق دلیل ہے اور شرط نہ ہونے کے بارے میں شرط کی دلیل نہ ہونا ہی کافی ہے۔ اور مخالف نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد "لاینال عھدی الظالمین" سے استدلال کیا ہے اور غیر معصوم ظالم ہے تو اس کو عہد امامت نہیں ملے گا اور جواب تسلیم کرتا ہے اس لئے کہ ظالم وہ شخص ہے جو ایسی معصیت کا مرتکب ہو جو عدالت کو ساقط کرنے والی ہے توبہ اور صالح احوال نہ کرنے کے ساتھ، تو غیر معصوم کا ظالم ہونا لازم نہیں اور عصمت کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر گناہ پیدا نہ کرے اس کی قدرت اور اختیار کے باقی رہنے کے ساتھ، اور یہی مطلب ہے مشائخؒ کے اس قول کا کہ (عصمت) اللہ تعالیٰ کا لطف ہے جو بندہ کو بھلائی کرنے پر اکساتی ہے اور شر سے روکتی ہے اختیار کے باقی رہنے کے ساتھ، آزمائش کو موجود رکھنے کے لئے اور اسی وجہ سے شیخ ابو منصور ماتریدی نے کہا کہ عصمت آزمائش کو ختم نہیں کرتی اور اسی سے ان لوگوں کے قول کا غلط ہونا ظاہر ہو جاتا ہے جو کہتے ہیں کہ عصمت کسی شخص کے نفس میں یا اس کے بدن میں ایسی خاصیت ہے جس کے سبب گناہ کا صادر ہونا محال ہو جاتا ہے۔ بھلا کیسے محال ہو سکتا ہے اگر محال ہوتا تو ترک گناہ کا اس کو مکلف بنانا صحیح نہ ہوتا اور ترک گناہ پر وہ ثواب نہ دیا جاتا۔

تشریح: یہاں سے مصنف رحمہ اللہ کا مقصود شیعہ کی تردید ہے، شیعہ کا عقیدہ یہ ہے کہ امام کے لئے عصمت شرط ہے اور اس طرح سے ان کا مقصود خلفاء ثلاثہ کی امامت کا انکار ہے۔ عصمت اس لئے شرط نہیں کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت پر تو امت کا اتفاق اور اجماع ہے لیکن پھر بھی ان کی معصومیت ثابت نہیں ہے اور حالانکہ ان کی خلافت اور امامت ثابت ہے۔ شیعہ کی دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم میں ارشاد ہے لاینال عھدی الظالمین، یعنی میرا عہد امامت ظالموں کو حاصل نہیں ہو سکتا۔ معلوم ہوا کہ غیر معصوم امام نہیں بن سکتا۔ لیکن ان کی یہ بات انتہائی غلط ہے کہ غیر معصوم ظالم ہے کیونکہ ظالم تو وہ ہے جو کسی ایسی معصیت کا ارتکاب کرے جس سے اس کی عدالت ساقط ہو کر پھر وہ توبہ کرے اور نہ اصلاح نفس کرے۔ عام حالت میں غیر معصوم کو ظالم کہنا انتہائی نامناسب ہے، غرضیکہ عصمت شرط نہیں اور عدم اشتراط پر یہی دلیل کافی ہے۔

جواب یہ ہے کہ اگر عصمت کو شرط قرار دیا جائے تو اس کے لئے دلیل کی ضرورت ہے۔ عدم اشتراط کے لئے کوئی دلیل کی ضرورت نہیں، شرط عصمت کا منقول نہ ہونا ہی عدم اشتراط کی دلیل ہے۔

وحقیقة العصمة الخ کتاب کے اندر شارح نے عصمت کی تین تعریفیں نقل کی ہیں جن میں پہلے دو صحیح اور آخری غلط ہے تاہم ان تعریفات سے شارح کا مقصود یہ ہے کہ عصمت اختیار کے منافی نہیں یعنی معصوم گناہ نہیں کرے گا مگر پھر بھی اسے گناہ پر قدرت اور اختیار حاصل ہوگا اور اگر اختیار ہی نہ رہے تو کوئی مکلف ہوتا اور نہ اس کو ثواب رہ سکتا ہے جبکہ یہ باطل ہے کیونکہ مدار تکلیف اور مدار ثواب تو قدرت اور اختیار ہے، جب قدرت اور اختیار نہ رہا تو پھر تکلیف ہے اور نہ جزا، اگر ایک اندھا آدمی بدنظری نہ کرے تو اس کی کیا کمال ہے کیونکہ اسے بدنظری کی طاقت اور قدرت حاصل نہیں۔

﴿ولا أن يكون أفضل من أهل زمانه لأن المساوي في الفضيلة بل المفضول الأقل علماً وعملاً ربما كان أعرف بمصالح الإمامة ومفاسدها وأقدر على القيام بمواجبها خصوصاً إذا كان نصب المفضول أدفع للشر وأبعد عن إثارة الفتنة ولهذا جعل عمر الإمامة شورى بين الستة مع القطع بأن بعضهم أفضل من بعض فإن قيل كيف يصح جعل الإمامة شورى بين الستة مع أنه لا يجوز نصب إمامين في زمان واحد قلنا غير الجائز هو نصب إمامين مستقلين تجب طاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم في ذلك من امتثال أحكام متضادة وأما في الشورى فالكل بمنزلة إمام واحد﴾۔

ترجمہ: اور یہ بھی شرط نہیں ہے کہ امام اپنے زمانہ کے تمام لوگوں سے افضل ہو اس لئے کہ برابر درجہ کی فضیلت رکھنے والا بلکہ مفضول جو کم علم و عمل والا ہو بعض دفعہ امامت کے مصالح و مفاسد سے زیادہ واقف ہوتا ہے اور اس کے فرائض کی انجام دہی پر زیادہ قادر ہوتا ہے بالخصوص اس وقت کہ جب مفضول کو مقرر کرنا شر کو دفع کرنے والا اور فتنہ انگیزی سے دور ہو اسی لئے حضرت عمرؓ نے امامت چھ آدمیوں کی باہمی شوریٰ کو قرار دیا اس بات کا یقین رکھنے کے باوجود کہ ان میں سے بعض دوسرے بعض سے افضل ہے پس اگر کہا جائے کہ چھ آدمیوں کی شوریٰ کو امامت قرار دینا کیونکر صحیح ہوگا باوجود اس کے کہ ایک وقت میں دو مستقل امام مقرر کرنا جائز نہیں۔ جواب یہ ہے کہ ناجائز

لیے دو مستقل اماموں کا تقرر ہے کہ ان میں سے ہر ایک کی اطاعت مستقل طور پر واجب ہو اس لئے کہ اس صورت میں متضاد احکام کی تعمیل لازم آئے گی، رہا شوریٰ کی صورت میں تو سب (ارکان شوریٰ) امام واحد کے حکم میں ہیں۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ کا مقصود یہاں سے شیعہ کے ایک اور عقیدے کی تردید ہے۔ شیعہ کہتے ہیں کہ امامت کے لئے شرط ہے کہ وہ افضل اہل الزمان ہو اور ان کے نزدیک مفضول کی امامت عقلاً قبیح ہے۔ اس شرط سے ان کا مقصود ائمہ ثلاثہ کی خلافت سے انکار ہے اور ان کا کہنا ہے کہ بارہ امام زمانے کے سردار معصوم تھے۔ شارح نے جواب دیا کہ بسا اوقات ایک آدمی علم و فضل میں درجہ کمال تک پہنچا ہوا ہوتا ہے مگر امور سلطنت میں اسے کوئی واقفیت نہیں ہوتی ہے اور نہ مہارت تو ایسی صورت میں اس مفضول کا امام بننا ضروری ہے تاکہ امامت کا مقصود حاصل کیا جا سکے۔ اگر افضل کے امام بنانے میں شر کا خطرہ ہو تو اس صورت میں مفضول کو امام بنانا بہت بہتر ہے تاکہ وہ شر دفع کیا جا سکے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر افضل ہونا شرط ہوتا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ چھ افراد کی کمیٹی نہ بناتے کیونکہ ان چھ میں سے بعض بعض سے افضل تھے، لہٰذا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ امام کے لئے افضل ہونا ضروری نہیں۔

فان قیل کیف یصح الخ اگر ایک وقت میں دو اماموں کی تقرری صحیح نہیں تو پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے چھ آدمیوں کی کمیٹی کیوں بنائی۔ جواب یہ ہے کہ دو اماموں کی تقرری ایک وقت ناجائز ہے اور کمیٹی میں ہر شخص مستقل امام نہیں ہوتا بلکہ تمام مل کر ایک امام کے حکم میں ہے لہٰذا چھ رکنی کمیٹی پر کوئی اعتراض وارد نہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے چھ رکنی کمیٹی اس لئے بنائی کہ ان میں سے کسی ایک کو خلیفہ منتخب کیا جائے۔ علامہ سیوطی نے تاریخ الخلفاء میں نقل کیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس وقت کے لئے عارضی طور پر حضرت صہیبؓ کو امیر بنایا اور حضرت طلحہ انصاریؓ کو وفات سے کچھ پہلے بلایا اور فرمایا کہ پچاس انصاریوں کی گھر کے دروازے پر کھڑے ہو جاؤ جہاں یہ حضرات مشورہ کے لئے بیٹھے ہیں وہاں کسی کو جانے کی اجازت نہ دیں اور ان کو تین دن سے زیادہ مہلت ہرگز نہ دینا۔ یعنی زیادہ سے زیادہ تین دن کے اندر اندر ان چھ افراد میں سے کسی ایک کو امامت کے عہدہ پر منتخب کرنا ضروری ہے۔

﴿ويشترط أن يكون من أهل الولاية المطلقة الكاملة أي مسلماً حراً ذكراً عاقلاً

بالغا اذ ما جعل اللّٰہ للکافرین علی المؤمنین سبیلا والعبد مشغول بخدمۃ المولیٰ مستحقر فی اعین الناس والنساء ناقصات عقل ودین والصبی والمجنون قاصران عن تدبیر الامور والتصرف فی مصالح الجمہور سائسا ای مالکا للتصرف فی امور المسلمین بقوۃ رأیہ ورویتہ ومعونۃ بأسہ وشوکتہ قادرا بعلمہ وعدلہ وکفایتہ وشجاعتہ علی تنفیذ الاحکام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم اذ الاخلال بہذہ الامور مخل بالغرض من نصب الامام)۔

ترجمہ: اور (امام کے لئے) یہ شرط ہے کہ ولایت مطلقہ کاملہ کا اہل ہو یعنی مسلمان ہو آزاد ہو مرد ہو عاقل ہو بالغ ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کافروں کو مسلمان پر (حکومت کرنے کی) کوئی راہ نہیں دی۔ اور بندہ آقا کی خدمت میں مشغول ہے لوگوں کی نگاہوں میں حقیر سمجھا جانے والا ہے۔ اور عورتیں کم عقل اور کم دین والی ہے۔ اور بچہ ومجنون انتظام اور عامۃ الناس کی بھلائی کے کام کرنے سے قاصر ہے (وہ امام) منتظم ہو یعنی اپنی رائے اور فکر کی مضبوطی اور اپنی قوت وشوکت کی مدد سے مسلمانوں کے کام انجام دینے پر قادر رکھنے والا ہو اپنے علم اور اپنے عدل اور اپنی کفایت اور شجاعت سے احکام نافذ کرنے اور دارالاسلام کی سرحدوں کی حفاظت کرنے اور ظالم کو مظلوم سے انصاف دلانے پر قادر ہو اس لئے کہ ان امور میں کوتاہی کرنا اس چیز میں مخل ہوگا جو تقرر امام سے مقصود ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنف رحمہ اللہ امام کے شرائط بیان کر رہے ہیں، ابھی تک جن شرائط کا بحث تھا وہ مختلف فیہ شرائط تھے کہ امام قریشی ہو یا نہ افضل ہو یا نہ، یہاں سے متفق علیہ شرائط کا بیان ہو رہا ہے جن میں سے ایک شرط یہ ہے کہ امام کو ولایت کاملہ حاصل ہو۔ ولایت کاملہ پانچ چیزوں کا نام ہے۔ اسلام، حریت، مرد ہونا، عاقل ہونا اور بالغ ہونا۔ دوسرا متفق علیہ شرط امام کے لئے یہ ہے کہ وہ سیاسی بصیرت کا حامل ہو، ذو رائے ہو، دور رس ہو شوکت اور دبدبہ رکھتا ہو انصاف کے ساتھ احکامات الہیہ جاری کر سکتا ہو۔ یہ شرائط اس لئے لگائے گئے کہ نصب امام کے اغراض اور مقاصد حاصل ہو سکے۔ ان شرائط کے علاوہ بعض علماء نے امام کے لئے مجتہد ہونا بھی شرط قرار دیا ہے لیکن آج کل کے اعتبار سے امام کے لئے اس قسم کا شرط لگانا انتہائی غیر مناسب ہے یہ تمام شرائط تقریباً ٹوٹ چکے ہیں۔ چاہئے کہ امام ان شرائط سے موصوف ہو لیکن واضح رہے کہ اگر

کسی زمانہ میں امام کے اندر یہ تمام شرائط موجود نہ بھی ہوں بلکہ بعض موجود ہوں اور بعض نہیں تو اس صورت میں اُسے امام بنایا جا سکتا ہے کیونکہ نصب امام امن وامان اور تنفیذ احکام کے لئے ضروری ہے اور لوگوں پر اُس کی اتباع ضروری ہے۔ مذکورہ شرائط اہل سنت والجماعت کے نزدیک ہیں جن میں اکثر متفق علیہ ہیں جبکہ بعض میں خوارج اور شیعہ کا اختلاف ہے۔ شیعہ نے اپنی طرف سے امام کے لئے شرائط بیان کئے ہیں کہ امام ہاشمی ہو، علوی اور حسینی ہو، شیعہ میں سے ثانی قسم کے فرقوں نے امام کے ہاتھ سے خرق عادت امور کا ظاہر ہونا بھی ضروری قرار دیا ہے۔ اُن کے نزدیک امام سب لوگوں سے بڑا عالم ہو۔ بعض شیعہ کا کہنا ہے کہ امام اشجع الناس، اعلم الناس ہو، مختون پیدا ہو، اُسے احتلام نہ آتا ہو، اُس کی آنکھیں سوتی ہوں لیکن دل جاگتا رہتا ہو اور وہ مستجاب الدعوات ہو اور اسی طرح کے اور بھی شرائط لگاتے ہیں جو کہ اہل سنت والجماعت کے نزدیک تمام غلط اور بے بنیاد قسم کی شرطیں ہیں۔

﴿ولا ينعزل الامام بالفسق اي الخروج عن طاعة الله والجور اي الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجُمَعَ والاعياد باذنهم ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط الامامة ابتداءً فبقاءً اولى وعن الشافعيؒ ان الامام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وامير واصل المسألة ان الفاسق ليس من اهل الولاية عند الشافعيؒ لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند ابي حنيفةؒ هو من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور في كتب الشافعية ان القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان في انعزاله ووجوب نصب غيره اثارة الفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضي وفي رواية النوادر عن العلماء الثلاثة انه لا يجوز قضاء الفاسق وقال بعض المشائخ اذا قلد الفاسق ابتداء يصح ولو قلد وهو عدل ينعزل بالفسق لان المقلد اعتمد على عدالته فلم يرض بقضاء بدونها وفي فتاوى قاضي خان اجمعوا على انه اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا اخذ القاضي القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه﴾۔

ترجمہ: اور فسق یعنی اللہ تعالیٰ کی طاعت سے خروج کی وجہ سے اور اللہ تعالیٰ کے بندوں پر ظلم کی وجہ سے امام معزول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ خلفاء راشدین کے بعد ائمہ اور امراء سے فسق ظاہر ہوا اور ظلم عام ہوا اور سلف ان کی فرمان برداری کرتے تھے اور ان کی اجازت سے جمعہ اور عید کی نمازیں قائم کرتے تھے اور ان کے خلاف بغاوت کو جائز نہیں سمجھتے تھے اس لئے کہ امامت میں عصمت ابتداء میں شرط نہیں ہے تو بقاء کے لئے بدرجہ اولیٰ شرط نہیں ہوگی اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ امام فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا۔ یہی حال ہر قاضی اور امیر۔ اور مسئلہ کی بنیاد یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک فاسق ولایت کا اہل نہیں ہے کیونکہ وہ اپنی ذات پر رحم نہیں کرتا تو دوسرے پر کیا رحم کرے گا اور کتب شافعیہ میں جو بات لکھی ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ قاضی فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا برخلاف امام کے اور وجہ فرق یہ ہے کہ امام کے معزول ہونے اور اس کی جگہ دوسرے کے تقرر میں فتنہ واقع ہوتا ہے اس شوکت کی وجہ سے جو اس کو حاصل ہے برخلاف قاضی کے اور علماء ثلاثہ سے نوادر کی روایت میں یہ منقول ہے کہ فاسق کا قاضی ہونا جائز نہیں اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ شروع ہی سے فاسق کو قاضی بنایا جائے تو صحیح ہو جائے گا اور اگر قاضی بنایا گیا ایسے وقت میں جبکہ وہ عادل تھا تو فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا، اس لئے کہ قاضی بنانے والے نے اس کے عادل ہونے پر اعتماد کیا تھا تو بغیر عدالت کے اس کے قاضی ہونے پر راضی نہ ہوگا۔ اور فتاویٰ قاضی خان میں ہے کہ فقہاء نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ جب قاضی رشوت لے تو اس کا فیصلہ اس مقدمہ میں کہ جس میں رشوت لی ہے نافذ نہ ہوگا اور اس بات پر (اجماع کیا ہے) کہ جب اس نے منصب قضاء ہی رشوت سے حاصل کیا ہو تو وہ قاضی نہیں ہوگا اور اگر فیصلہ کرے گا تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔

تشریح: چاہئے کہ امام فاسق اور فاجر نہ ہو بلکہ ایک نیک سیرت اور صالح انسان ہو کیونکہ صالح حاکم زمین پر ظلِ خداوندی ہے لیکن اگر امام فاسق ہو تو کیا فسق و فجور کی وجہ سے اُسے عہدہ امامت اور امارت سے معزول کیا جائے گا یا نہ؟ تو شارح فرماتے ہیں کہ فسق و فجور کی وجہ سے امام کو معزول نہیں کیا جائے گا۔ معزول نہ کرنے پر ہمارے پاس دلیل ہمارے اسلاف کی زندگی ہے کہ انہوں نے فاسق اور فاجر حکمرانوں کے

بادشاہوں اور گورنروں کو تسلیم کرکے ان کی اقتداء میں جمعہ اور عیدین کی نمازیں پڑھیں اور ان کے خلاف بغاوت کو ناجائز قرار دیا۔ ملا علی قاریؒ "مرقاۃ" میں لکھتے ہیں کہ فسق وفجور کی وجہ سے بادشاہ کو معزول کرنے میں فتنوں اور فسادات کا اندیشہ ہے جس سے مسلمانوں کے درمیان تفرقہ پیدا ہو جائے گا لہذا معزول نہ کیا جائے۔

عدم انعزال کی دوسری دلیل یہ ہے کہ ابتداء میں امام کے لئے معصوم ہونا شرط نہیں تو حالت بقاء میں بدرجۂ اولیٰ شرط نہ ہوگا۔ پھر شارح اس مسئلے میں اختلاف ائمہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ہر فاسق امام یعنی فاسق اور ظالم قاضی اور امیر کو معزول کیا جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک فاسق ولایت کا حقدار نہیں جو خود پر رحم نہیں کرتا تو اوروں پر کیا طرح رحم کرے گا جو اپنی اصلاح کی فکر نہیں رکھتا تو اوروں کی اصلاح کی کیا فکر کرے گا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کو معزول نہیں کیا جائے گا۔ ان کے نزدیک فاسق کو ولایت صغریٰ اور ولایت کبریٰ دونوں حاصل ہے۔ وہ نابالغ اولاد کا نکاح بھی کر سکتا ہے اور امام بھی بن سکتا ہے۔ شارح شوافع کی مذہب کا بیان کرتے ہوئے مزید فرماتے ہیں کہ ان کی ایک رائے تو وہی ہے جو کہ ابھی گزر گئی لیکن ان کی ایک دوسری رائے بھی ہے کہ فسق کی وجہ سے قاضی کو تو معزول کیا جائے گا لیکن بادشاہ کو نہیں۔ علماء ثلاثہ جو کہ امام ابوحنیفہؒ، امام محمدؒ اور قاضی ابو یوسفؒ ہیں سے نادر الروایہ میں منقول ہے کہ فاسق کی قضا ناجائز ہے البتہ روایت مشہورہ جواز کی ہے۔ بعض مشائخ سے یہ بھی منقول ہے کہ اگر فاسق کو قاضی بنا دیا گیا تو اس کی قضا درست ہے اور اگر قاضی بناتے وقت وہ عادل تھا اور بعد میں وہ جب کہ فاسق بنا تو اسے اس لئے معزول کیا جائے گا کہ لوگوں نے تو اس کی عدالت کو دیکھ کر اسے قاضی بنایا تھا بعد میں وہ فاسق بنا لہذا اب وہ اس عہدے کا حقدار نہیں لہذا بادشاہ اس کو معزول کر سکتا ہے۔

وفی فتاوی قاضی خان الخ (۱) شارح فرماتے ہیں کہ احناف کے مشہور فتاوی قاضی خان میں یہ بات کہی گئی ہے کہ اس بات پر اجماع ہے کہ اگر ایک قاضی رشوت دے کر قضاء کا عہدہ حاصل کرے تو اس کو معزول کیا جائے گا کیونکہ ایک طرف تو یہ فاسق اور فاجر ہے لیکن دوسری طرف یہ نصرت الٰہی سے محروم ہے کیونکہ جو بندہ اپنے لئے عہدے اور امارت کا طلب کرے تو اللہ تعالیٰ اسے اپنے آپ کے حوالہ کر دیتے ہیں اور جس کو بن مانگے ملے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کی مدد کی جاتی ہے وہ اس کی مدد کے لئے اللہ کی

طرف سے فرشتے مقرر کیے جاتے ہیں۔ اور ایک قاضی اگر کسی فیصلے میں رشوت لے تو اس کا یہ فیصلہ منسوخ کیا جائے گا اور اس کو نافذ نہیں کیا جائے گا۔ قاضی خان میں مزید یہ بھی لکھا ہے کہ اگر ایک قاضی کے بیٹے یا منشی یا معاون نے رشوت اس شرط پر لیا کہ وہ خصمین میں سے ایک کے ساتھ قاضی کی عدالت میں تعاون کرے گا اگر قاضی کو اس کا علم نہیں اور فیصلہ کیا تو فیصلہ نافذ ہوگا اور اگر علم کے باوجود چشم پوشی کر کے فیصلہ کیا تو اس کا یہ فیصلہ مردود ہوگا۔

﴿ويجوز الصلوٰة خلف كل بر وفاجر﴾ لقوله عليه السلام صلّوا خلف كل بر وفاجر ولأن علماء الأمة كانوا يصلون خلف الفسقة وأهل الأهواء والبدع من غير نكير وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلوة خلف المبتدع فمحمول على الكراهة إذ لا كلام في كراهة الصلوة خلف الفاسق والمبتدع هذا إذا لم يؤد الفسق أو البدعة إلى حد الكفر أما إذا أدى إليه فلا كلام في عدم جواز الصلوة خلفه ثم المعتزلة وإن جعلوا

---

(۱) فتاوی قاضی خان احناف کا مشہور اور مستند مأخذ ہے۔ اس کے مصنف کا نام فخر الدین حسن بن منصور بن محمود الاوزجندی الفرغانی ہیں جو کہ قاضی خان کے نام سے مشہور ہے۔ اس لیے ان کا فتاوی بھی فتاوی قاضی خان کے نام سے مشہور ہے۔ ۵۹۲ ہجری کو وفات پا چکے ہیں۔ الاعلام ج ۲ ص ۲۲۴۔

الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلوة خلفه لما أن شرط الإمامة عندهم عدم الكفر لا وجود الإيمان بمعنى التصديق والإقرار والأعمال جميعاً ﴿ويصلى على كل بر وفاجر﴾ إذا مات على الإيمان للإجماع ولقوله عليه السلام لا تدعوا الصلوة على من مات من أهل القبلة فإن قيل أمثال هذه المسائل إنما هي من فروع الفقه فلا وجه لإيرادها في أصول الكلام وإن أراد أن اعتقاد حقية ذلك واجب وهذا من الأصول فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا إنه لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والأفعال والمعاد والنبوة والإمامة على قانون أهل الإسلام وطريق أهل السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ من المسائل التي يتميز بها أهل السنة عن غيرهم مما خالفت فيه المعتزلة أو الشيعة أو الفلاسفة أو الملاحدة أو غيرهم من أهل البدع والأهواء سواء كانت

طاعت کرتے ہوئے کبائر سے اور اصرار کی اصغائر سے بچتا رہے۔ اگرچہ یہ تو ایک فقہی مسئلہ ہے اور کتاب میں عقائد کا بیان ہے لیکن اس مسئلے میں اہل سنت اور شیعہ کا اختلاف ہے لہذا اس کی اہمیت کو دیکھ کر مصنفؒ نے اس مسئلے کو تحریر فرمایا۔ شیعہ کے نزدیک جس طرح امامت کبریٰ کے لئے امام کا معصوم ہونا ضروری ہے اسی طرح ان کے نزدیک امامت صغریٰ کے لئے بھی امام کا معصوم ہونا ضروری ہے۔ اس لئے وہ نماز کو امام مہدی کے انتظار میں مؤخر کر کے آخری وقت میں پڑھتے ہیں بلکہ وہ مغرب اور عشاء کو جمع کر کے پڑھتے ہیں اور ظہر اور عصر کو جمع کر کے پڑھتے ہیں جبکہ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ ہر نیک اور بد کے پیچھے نماز جائز ہے۔ دلیل کے طور پر شارح نے حدیث ذکر کی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا صلّوا خلف کل بر وفاجر ایک روایت میں وارد ہے صلوا خلف من قال لا الٰہ الا اللہ رواہ الطبرانی۔ ابوہریرہؓ کی روایت ہے صلوا خلف کل برّ و فاجر وصلوا علی کل بر و فاجر رواہ البیہقی۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اس پر اجماع ہے کہ ہمارے اسلاف نے فاسق اور فاجر قسم کے بادشاہوں کے پیچھے نماز پڑھی ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے حجاج بن یوسف کے پیچھے نماز پڑھی بسا اوقات جمعہ کی نماز کا خطبہ اتنا لمبا کر دیتے تھے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ صف میں بیٹھے بیٹھے اشارہ سے نماز پڑھ لیا کرتے تھے۔ لیکن اس کے باوجود علم بغاوت نہیں اٹھایا۔

وما نقل عن بعض السلف الخ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ ہر نیک اور بد کے پیچھے نماز جائز ہے جبکہ بعض علماء نے مبتدع کے پیچھے نماز سے منع فرمایا ہے تو شارح نے جواب دیا کہ فاسق اور فاجر و بدعتی کے پیچھے نماز تو ہو جائے گی لیکن یہ نماز مکروہ تحریمی ہے اور پھر بھی شرط یہ ہے کہ اس بدعتی اور فاسق کا عقیدہ حد کفر تک نہ پہنچا ہو ورنہ اس کے پیچھے بالاتفاق نماز نہ ہوگی۔ معتزلہ کے نزدیک بھی فاسق کے پیچھے نماز جائز ہے کیونکہ ان کے نزدیک فاسق اگرچہ مؤمن تو نہیں لیکن کافر بھی نہیں اور صحت نماز کے لئے کافر نہ ہونا کافی ہے خواہ وجود ایمان ہے یا نہیں۔ ایمان ان کے نزدیک اقرار، اعمال اور تصدیق کا نام ہے۔

ہمارا دوسرا عقیدہ یہ ہے کہ جس نے کلمہ پڑھا ہے خواہ نیک ہے یا بد اس کی نماز جنازہ ادا کی جائے گی۔ شارح نے اس مسئلے کی تائید میں دو دلائل بیان کئے گئے ہیں۔ پہلی دلیل اجماع امت ہے کہ علماء امت روز

والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة والا فبدعة وفسق﴾۔

ترجمہ: اور خیر کے علاوہ کسی طریقہ پر صحابہ کے ذکر سے کف لسان کیا جائے ان احادیث صحیحہ کی وجہ سے جو ان کے مناقب میں وارد ہیں ان پر طعن کرنے سے زبان روکنے کے بارے میں وارد ہیں، جیسے نبی علیہ السلام کا فرمان کہ میرے صحابہ کو برا نہ کہو اس لئے کہ تم میں سے کوئی اگر احد پہاڑ کے برابر (سونا اللہ کے راستہ میں) خرچ کر ڈالے تو وہ ان میں کسی کے خرچ کئے ہوئے ایک مد کو بھی نہ پہنچے گا اور نہ نصف مد کو اور جیسے نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد کہ میرے صحابہ کی تعظیم کرو اس لئے کہ وہ تم سب سے بہتر ہیں اور جیسے نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد کہ میرے صحابہ کے بارے میں اللہ سے ڈرو، میرے بعد تم انہیں نشانہ نہ بنانا پس جو شخص ان سے محبت کرے گا تو وہ مجھ سے محبت رکھنے کی وجہ سے ہی ان سے محبت رکھے گا اور جو ان سے بغض رکھے گا وہ مجھ سے بغض رکھنے کی وجہ سے ہی ان سے بغض رکھے گا اور جو ان کو تکلیف پہنچائے گا وہ مجھے تکلیف پہنچائے گا اور جس نے مجھے تکلیف پہنچائی اس نے اللہ کو ناراض کیا اور جس نے اللہ کو ناراض کیا تو عنقریب اللہ اس کا مواخذہ فرمائے گا پھر ابوبکرؓ عمرؓ عثمانؓ علیؓ حسنؓ و حسینؓ رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے ہر ایک اور ان کے علاوہ دیگر کا بعض صحابہ کے مناقب میں احادیث صحیحہ وارد ہیں اور ان کے درمیان جو اختلافات اور لڑائیاں ہوئی ہیں تو ان کا محمل اور ان کی تاویلات ہیں تو ان کو برا بھلا کہنا اور ان کو مطعون کرنا اگر ایسی بات کی وجہ سے ہے جو دلائل قطعیہ کے خلاف ہے تو کفر ہے ورنہ پھر بدعت اور فسق ہے۔

تشریح: یہ مسئلہ اس لئے بیان کیا جاتا ہے کہ شیعہ بعض صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے بارے میں زبان درازی کرتے ہیں تو مصنف رحمہ اللہ نے یہاں پر اس مسئلے میں اپنا عقیدہ بیان کیا کہ صحابہ کرام کے بارے میں ہمارا کیا عقیدہ ہونا چاہئے۔ پہلے یہ سمجھ لینا چاہئے کہ صحابہ جمع ہے اور اس کا مفرد صحابی ہے جبکہ بعض کے نزدیک صاحب بھی آتا ہے۔ صحابہ سے مراد وہ پاک نفوس ہیں جنہوں نے حالت ایمان میں حضور ﷺ کی زیارت کی اور تا موت ایمان پر قائم رہے عام ہے کہ ظاہری آنکھوں سے دیکھا ہو جیسا کہ تمام صحابہ یا دل کی آنکھوں سے دیکھا ہو جیسا کہ عبداللہ بن ام مکتوم رضی اللہ عنہ خواہ مرد ہو یا عورت ہو اور صحیح

قول کے مطابق چھوٹا ہو یا بڑا ہو۔ پھر اس سلسلے میں جمہور کی رائے یہ ہے کہ ایمان لا کر صحبت قلیل حاصل ہو یا کثیر۔ اس سے صحابیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا جبکہ ایک جماعت کے نزدیک صحابی ہونے کے لئے کثرت صحبت شرط ہے۔ سعید بن المسیب رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ صحابی وہ ہوگا جس کو کم از کم ایک سال صحبت حاصل ہو یا کم از کم ایک جہاد میں شرکت کی ہو جبکہ جمہور اس کے قائل نہیں کیونکہ باہر سے آنے والے وفود جنہوں نے ایک مختصری مجلس میں شرکت کر کے ایمان لائے اور واپس چلے گئے تو وہ بھی صحابہ ہی ہوں گے۔ جس کو حضور ﷺ کی صحبت نصیب ہو کر بدقسمتی سے مرتد ہو گیا ہے اور حالت ارتداد ہی میں مر چکا ہے تو بالاتفاق اس کی صحابیت باطل ہے اور اگر ارتداد کے بعد دوبارہ اس وقت مشرف باسلام ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے انتقال کر گئے تو بعض علماء کے نزدیک یہ صحابی شمار ہوگا لیکن صحیح قول کے مطابق یہ صحابی اس لئے شمار نہیں ہوگا کہ ارتداد نے اس کے اعمال سابقہ باطل کر دیا ہے۔ اگر کسی نے حضور ﷺ کو وفات کے بعد اور دفن سے پہلے پہلے دیکھا ہے تو اس قسم انسان کی صحابیت کے بارے میں بعض سے منقول ہے کہ یہ صحابی ہے لیکن صحیح قول کے مطابق یہ صحابی اس لئے نہیں کہ اس قسم کی زندگی سے کوئی احکام متعلق نہیں ہوتے۔ اسی طرح اگر کسی نے وحی سے پہلے پہلے بحالت ایمان دیکھا ہو اور نزول وحی سے پہلے دنیا سے رخصت ہو چکا ہے تو صحیح قول کے مطابق وہ صحابی شمار نہ ہوگا اگر کسی نے اس عقیدہ سے دیکھا ہو کہ اسے نبوت ملے گی تو اس قسم کے دیکھنے سے بھی صحابیت ثابت نہیں ہو سکتی۔ صحابہ کرام کی تعداد کے بارے میں حافظ ابوزرعہ رازیؒ سے منقول ہے کہ صحابہ کرام کی تعداد ایک لاکھ چوبیس ہزار ہے۔ صحابہ کرام کے مناقب قرآن اور حدیث سے ثابت ہیں۔

سب سے بڑھ کر بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو اپنی رضا مندی کا پروانہ دے کر فرمایا ہے رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ۔ یہ اللہ تعالیٰ سے راضی اور اللہ تعالیٰ ان سے راضی۔ مزید فرمایا ہے محمد رسول اللہ والذین معہ اشداء علی الکفار رحماء بینہم تراہم رکعاً سجداً یبتغون فضلاً من اللہ ورضواناً سیماھم فی وجوھھم من اثر السجود۔ پھر اس کے بعد شارح نے کئی احادیث بیان کئے ہیں جن سے صحابہ کرام کی فضیلت معلوم ہو رہی ہے، جن کی تشریح اور وضاحت کی حاجت نہیں۔ خلاصہ کلام یہ کہ صحابہ کرام کی جماعت وہ بہترین اور برگزیدہ جماعت ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے صحبت محمدی ﷺ کے لئے منتخب فرمایا ہے لہٰذا ہم اپنی زبانوں کو ان کے حق میں صرف خیر کے اعتبار سے استعمال کریں۔

ثم فی مناقب کل من ابی بکر و عمر الخ یعنی قطعاً صحابہ کرام کے فضائل میں بکثرت روایات وارد ہیں جبکہ انفرادی طور پر بھی اکابر صحابہ کے فضائل بے شمار ہیں ۔

ما بلغ مد احدھم الخ مد بضم المیم و تشدید الدال بالاتفاق صاع کے چوتھائی حصے کو کہتے ہیں بعض لوگوں نے کہا کہ دونوں ہتھیلیوں میں سمانے والی مقدار کو مد کہتے ہیں۔

وکقولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام اللہ اللہ فی اصحابی الخ تقدیر عبارت ہے: اتقوا اللہ فی اصحابی۔

ثم فی مناقب کل الخ جس طرح تمام صحابہ کے مناقب اور فضائل کے بارے میں احادیث وارد ہیں اسی طرح خاص خاص کے مناقب میں بھی احادیث صحیحہ وارد ہیں ہم یہاں چند احادیث نقل کر رہے ہیں۔ عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مالاحد عندنا ید الا وقد کافیناہ ما خلا ابابکر فان لہ عندنا یدا یکافیہ اللہ بھا یوم القیامۃ وما نفعنی مال احد قط ما نفعنی مال ابی بکر ولو کنت متخذا خلیلا لاتخذت ابا بکر خلیلا الحدیث۔

ترجمہ: رسول ﷺ نے فرمایا کہ میں نے ہر شخص کے احسان کا بدلہ چکا دیا ہے سوائے ابوبکر رضی اللہ عنہ کے انکے احسان کا بدلہ انکو اللہ تعالیٰ قیامت کے روز عطا فرمائے گا اور کسی کے مال سے مجھے اتنا نفع نہیں پہونچا جتنا نفع مجھے ابوبکر کے مال سے پہونچا اور اگر میں کسی کو اپنا خلیل بناتا تو ابوبکر کو بناتا۔

وعن جبیر بن مطعم قال اتت النبی ﷺ امرأۃ فکلمتہ فی شیء فامرھا ان ترجع الیہ قالت یا رسول اللہ ارأیت ان جئت ولم اجدک کانھا ترید الموت قال فان لم تجدینی فاتی ابابکر متفق علیہ۔

ترجمہ: نبی علیہ السلام کی خدمت میں ایک عورت حاضر ہوئی اور کسی چیز کے بارے میں آپ سے بات کی تو آپ نے اسے دوبارہ اپنے پاس آنے کیلئے کہا وہ بولی اے اللہ کے رسول اگر میں آؤں اور آپ کو نہ پاؤں تو پھر کیا کروں آپ نے فرمایا کہ اگر تم مجھے نہ پاؤ تو پھر ابوبکر کے پاس جانا۔

وعن عائشہؓ ان ابابکر دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال انت عتیق اللہ من النار فیومئذ سمی عتیقا (رواہ الترمذی)۔

ترجمہ: حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ ابوبکرؓ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے تو آپ نے فرمایا کہ تم جہنم کی آگ سے آزاد ہو تو اس روز سے ان کا نام عتیق پڑ گیا۔ معراج کے واقعہ کی تصدیق کرنے کے سبب صدیق کہے گئے۔ چنانچہ صدیق اور عتیق دونوں آپ کے لقب ہیں۔

عن ابن عمر قال قال رسول اللہ ﷺ ان اللہ جعل الحق علی لسان عمر و قلبہ (رواہ الترمذی)۔

ترجمہ: ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے حق کو عمرؓ کی زبان اور دل پر رکھا ہے۔

وعن عقبۃ بن عامر قال قال النبی ﷺ لو کان بعدی نبی لکان عمر بن الخطاب۔ (رواہ الترمذی)۔

ترجمہ: نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ اگر میرے بعد کوئی نبی ہوتا تو عمرؓ بن خطاب ہوتے۔

عن طلحۃ بن عبید اللہؓ قال قال رسول اللہ ﷺ لکل نبی رفیق و رفیقی یعنی فی الجنۃ عثمان (رواہ الترمذی)

ترجمہ: نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ ہر نبی کا ایک رفیق ہوتا ہے اور جنت میں میرے رفیق عثمانؓ ہوں گے۔

عن زید بن ارقم ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من کنت مولاہ فعلیٌ مولاہ۔ (رواہ الترمذی)

ترجمہ: نبی علیہ السلام نے فرمایا جس کا میں دوست ہوں اس کے علیؓ بھی دوست ہیں۔

عن انس قال سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایُّ اہل بیتک احب الیک قال الحسن والحسین۔

ترجمہ: آپ ﷺ سے پوچھا گیا کہ آپ کو اپنے اہل بیت میں سے کون سب سے زیادہ محبوب ہے تو آپ نے فرمایا کہ حسنؓ و حسینؓ۔

عن انس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال حسبک من نساء العلمین مریم بنت عمران وخدیجۃ بنت خویلد وفاطمۃ بنت محمد وآسیۃ امرأۃ فرعون(رواہ الترمذی)۔

ترجمہ: نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ تم کو سارے عالم کی عورتوں میں سے مریم بنت عمران اور خدیجہ بنت خویلد اور فاطمہ بنت محمد اور فرعون کی بیوی آسیہ کافی ہے۔ اور اس کے علاوہ متعدد صحابہ مثلاً عبداللہ بن عباس، حضرت زبیر، عبیدہ بن الجراح، ابی بن کعب، اور معاذ بن جبل وغیرہ کے فضائل ومناقب میں احادیث صحیحہ وارد ہیں۔

وما وقع بینھم الخ یعنی صحابہ کے درمیان جو لڑائیاں ہوئیں یا اختلافات ہوئے وہ صحیح مقصد پر محمول ہیں، اور ان کی تاویل کی جائے گی کہ یہ سب حق کے طالب تھے اور طلب حق میں ہر ایک مجتہد تھا کوئی اس اجتہاد میں مصیب تھا اور کوئی مخطی اور از روئے حدیث اجتہاد میں خطا کرنے والا معذور بلکہ ماجور ہے۔

﴿ بالجملۃ لم ینقل عن السلف المجتھدین والعلماء الصالحین جواز اللّعن علی معاویۃ واحزابہ لان غایۃ امرھم البغی والخروج علی الامام وھو لایوجب اللعن وانما اختلفوا فی یزید بن معاویۃ حتی ذکر فی الخلاصۃ وغیرھا انہ لاینبغی اللعن عنہ ولا علی الحجاج لان النبی علیہ السلام نھی عن لعن المصلّین ومن کان من اھل القبلۃ وما نقل من النبی علیہ السلام من اللّعن لبعض من اھل القبلۃ فلما انہ یعلم من احوال الناس مالا یعلمہ غیرہ وبعضھم اطلق اللعن علیہ لما انہ کفر حین امر بقتل الحسین واتفقوا علی جواز اللعن علی من قتلہ اوامر بہ او اجازہ ورضی بہ والحق ان رضا یزید بقتل الحسین واستبشارہ بذالک واھانۃ اھل بیت النبی علیہ السلام مما تواتر معناہ وان کانت تفاصیلہ احاداً فنحن لانتوقف فی شانہ بل فی ایمانہ لعنۃ اللہ علیہ وعلی انصارہ واعوانہ ﴾۔

ترجمہ: بہر حال سلف مجتہدین اور علماء صالحین سے معاویہؓ اور ان کے گروہ پر لعن کرنے کا جواز منقول نہیں ہے۔ اس لئے کہ ان پر زیادہ سے زیادہ الزام امام کے خلاف خروج اور بغاوت کا ہے اور یہ چیز لعن کرنے کو واجب نہیں کرتی انہوں نے صرف یزید بن معاویہ کے بارے میں اختلاف کیا ہے

یہاں تک کہ خلاصہ وغیرہ کتابوں میں مذکور ہے کہ اس پر لعنت کرنا مناسب نہیں اور نہ حجاج پر اس لئے کہ نبی علیہ اسلام نے مصلین اور ان لوگوں پر لعنت کرنے سے منع فرمایا جو اہل قبلہ میں سے ہیں اور نبی علیہ اسلام سے بعض اہل قبلہ پر جو لعنت کرنا منقول ہے تو اس وجہ سے کہ آپ ﷺ لوگوں کے ایسے احوال جانتے تھے جو دوسرے لوگ نہیں جانتے اور بعض لوگوں نے اس پر لعنت کو جائز قرار دیا اس لئے کہ وہ اس وقت کافر ہو گیا تھا جس وقت حسین کو قتل کرنے کا حکم دیا اور علماء نے اس شخص پر لعنت کرنے کے جواز پر اتفاق کیا ہے جس نے ان کو قتل کیا یا قتل کا حکم دیا یا اس کی اجازت دی اور اس پر خوش ہوا اور حق یہ ہے کہ حسین کے قتل پر اس کا راضی ہونا اور اس پر اس کا خوش ہونا اور نبی علیہ اسلام کے گھر والوں کی توہین کرنا ایسی بات ہے جس کا معنی متواتر ہے اگرچہ اس کی جزئیات اخبار آحاد ہیں تو ہم اس کے معاملے کے بارے میں بلکہ اس کے ایمان کے بارے میں توقف نہیں کرتے اس پر اور اس کے انصار و اعوان پر اللہ کی لعنت ہو۔

تشریح: یہاں سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ کسی بھی صحابی کی حق میں اپنی زبان خیر کے سوا کسی اور بات میں نہ استعمال کی جائے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں بھی خاص پرہیز کیا جائے بطور خاص ان کا تذکرہ اس لئے فرمایا کہ روافض ان کی حق میں زبان درازی کیا کرتے ہیں فرمایا کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان کی جماعت کے حق میں احتیاط سے کام لیا جائے۔ اُن کے فعل کو زیادہ سے زیادہ بغاوت اور خروج کہہ جا سکتا ہے جبکہ بغاوت اور خروج موجب لعنت نہیں۔ یزید اور حجاج بن یوسف کا مسئلہ قابل تفصیل ہے۔ خلاصہ اور احیاء العلوم میں اُن پر لعنت سے منع کیا گیا ہے کیونکہ وہ اہل قبلہ ہیں اور اہل قبلہ کی طعن سے ہمیں روکا گیا ہے۔

اعتراض یہ وارد ہے کہ بعض انسانوں پر حضور ﷺ سے لعنت منقول ہے تو اس کا جواب شارح نے یہ دیا کہ حضور ﷺ کو بذریعہ وحی اُن حالات کا علم ہو سکتا ہے جو اور لوگوں کو حاصل نہیں ہو سکتا لہذا حضور ﷺ کی طرح ہم کو یہ حق حاصل نہیں کہ ہم کسی پر لعنت کریں جبکہ بعض لوگوں نے یزید کے کفر کو ثابت کر کے اُن پر لعنت جائز قرار دیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے قتل پر یزید کا خوش ہونا اور حضور ﷺ کی اہل بیت کی توہین اور تذلیل اگرچہ لفظاً آحاد ہیں مگر معنی متواتر ہیں لہذا یہ امور موجب کفر ہیں جس کی

وجہ سے یزید کا ایمان مشکوک ہو جاتا ہے اور وہ لعنت کا مستحق بن جاتا ہے۔ تاہم علماء کرام کے نزدیک لعنت کے تین صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ عام صفت کے ساتھ لعنت کی جائے مثلاً ہم کہیں کہ لعن اللہ الیهود والنصارى۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کہ ایک متعین شخص پر لعنت بھیجی جائے جس کا حالت کفر پر موت یقینی ہو اور اس کی اطلاع شارع نے دی ہو، جیسا کہ فرعون اور ابوجہل وغیرہ۔ تیسری صورت یہ ہے کہ ایک ایسے انسان پر لعنت بھیج دی جائے جس کا حالت کفر پر مرنا اور دم مرنا دونوں یقین کے ساتھ ثابت نہیں ہو، تو اس تیسری صورت میں لعنت کا بھیجنا صحیح نہیں، چونکہ یزید کا حالت کفر پر مرنا یقینی طور پر معلوم نہیں لہذا اس پر لعنت بھیجنا بھی صحیح نہیں۔ ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ جس وقت یزید نے قتل حسین کا حکم دیا تو وہ کافر ہوا کیونکہ ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ یزید نے یہ حکم دیا تھا اور اگر دیا بھی تھا تو بھی وہ کافر اس لئے نہیں کہ اس نے محض عداوت اور دشمنی کی وجہ سے قتل کا حکم دیا تھا اور یہ گناہ کبیرہ ضرور ہے لیکن کفر نہیں۔ البتہ اگر قتل کا حکم محض ایمان اور اہل بیت ہونے کی وجہ سے دیتا تو پھر کفر ہوتا لیکن بات ایسی نہیں۔

﴿ونشهد بالجنة للعشرة الذين بشرهم النبي عليه السلام حيث قال عليه السلام ابوبكرؓ في الجنة وعمرؓ في الجنة وعثمانؓ في الجنة وعليؓ في الجنة وطلحةؓ في الجنة وزبيرؓ في الجنة وعبدالرحمن بن عوفؓ في الجنة وسعدؓ بن ابي وقاص في الجنة وسعيد بن زيدؓ في الجنة وابوعبيدةؓ بن الجراح في الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمةؓ والحسنؓ والحسينؓ لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وسائر الصحابة لايذكرون الا بخير ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين ولانشهد بالجنة والنار لاحد بعينه بل نشهد بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من اهل النار﴾۔

ترجمہ: اور ہم ان دس کے لئے جنت کی گواہی دیتے ہیں جن کو نبی علیہ السلام نے بشارت دی چنانچہ آپ نے فرمایا ابوبکرؓ جنت میں ہوں گے اور عمرؓ جنت میں ہوں گے اور عثمانؓ اور علیؓ جنت میں ہوں گے، اور طلحہؓ اور زبیرؓ جنت میں ہوں گے، اور عبدالرحمن بن عوفؓ جنت میں ہوں گے، اور سعد بن ابی وقاصؓ اور سعید بن زیدؓ اور ابوعبیدہ ابن الجراحؓ جنت میں ہوں گے، اسی طرح ہم فاطمہؓ اور

حسنؓ اور حسینؓ کے لئے جنت کی گواہی دیتے ہیں۔ اس لئے کہ صحیح حدیث میں وارد ہے کہ فاطمہؓ اہل جنت کی بیویوں کی سردار ہیں اور حسنؓ و حسینؓ جنت کے جوانوں کے سردار ہیں۔ اور دیگر صحابہ کا صرف خیر کیساتھ ذکر کیا جائے اور ان کے لئے اس سے زیادہ اجر و ثواب کی امید رکھی جائے جتنی دیگر مومنین کے لئے امید رکھی جاتی ہے اور ہم متعین طور پر کسی کے لئے جنت اور جہنم کی شہادت نہیں دیتے بلکہ اس بات کی شہادت دیتے ہیں کہ مومنین اہل جنت میں سے ہیں اور کفار جہنم والوں میں سے ہیں۔

تشریح: وہ دس صحابہ جن کو حضور ﷺ نے یکمشت جنت کی خوشخبری دی ہے ہم دل وجان سے تسلیم کرتے ہیں۔ ویسے تو ان کے علاوہ اور بھی بہت سارے صحابہ کے لئے جنت کی خوشخبری ثابت ہے۔ انفرادی طور پر بھی ثابت ہے اور اجتماعی طور پر بھی ثابت ہے۔ انفرادی طور مثلاً حضرت فاطمہؓ حضرت فاطمہؓ حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ وغیرہ وغیرہ۔ اجتماعی طور پر جیسے کہ اہل بدر، اہل احد اور اہل بیعت الرضوان وغیرہ۔ لہذا صحابہ میں سے جنتی ہونا صرف ان دس کے لئے ثابت نہیں اور بھی بہت سارے صحابہ کے لئے یہ مقام حاصل ہے لیکن چونکہ ان دس کو یکبارگی خوشخبری ملی ہے لہذا یہ بہت زیادہ مشہور ہو گئے۔ جن جن صحابہ کے لئے یہ خوشخبری ثابت ہے ہم صرف ان کے حق میں اس کا اعتقاد کر سکتے ہیں کسی اور کے حق میں متعین طور پر جنت یا جہنم کی بات نہیں کر سکتے بلکہ عام الفاظ کے ساتھ کہیں گے کہ ایمان والے جنتی اور کفار جہنمی ہیں۔

بعض علماء نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی فضیلت زیادہ ثابت کی ہے اور بعض کے نزدیک حضرت فاطمہؓ کی فضیلت اور مقام زیادہ ہے۔ ان حضرات کے لئے دلیل یہ حدیث ہے۔ فاطمة سيدة نساء اهل الجنة جو لوگ سیدہ حضرت عائشہؓ کو مقدم سمجھتے ہیں ان کا استدلال اس روایت سے ہے جس میں وارد ہے۔ فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام جبکہ بعض کے نزدیک اس میں توقف ہے۔

﴿ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر لانه وان كان زيادة على الكتاب لكنه بالخبر المشهور وسئل عن علي بن ابي طالب عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله عليه السلام ثلثة ايام ولياليها للمسافر ويوماً وليلة للمقيم وروى ابو بكر عن رسول الله عليه السلام انه قال رخص للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا

تطهر فلبس خفيه ان يمسح عليهما وقال الحسن البصري ادركت سبعين نفرا من الصحابة يرون المسح على الخفين ولهذا قال ابو حنيفة ما قلت بالمسح على الخفين حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار وقال الكرخي اخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لان الآثار التي جاءت فيه في حيز التواتر وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة حتى سئل انس بن مالك عن اهل السنة والجماعة فقال ان تحب الشيخين ولا تطعن في الختنين وتمسح على الخفين الخ۔

ترجمہ: اور ہم سفر و حضر میں مسح علی الخفین کو جائز سمجھتے ہیں اس لئے کہ یہ اگرچہ کتاب اللہ پر زیادتی ہے لیکن یہ زیادتی خبر مشہور کی وجہ سے ہے اور علی بن ابی طالب سے مسح علی الخفین کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے مسافر کے لئے تین دن رات اور مقیم کے لئے ایک دن رات مسح کرنے کی مدت مقرر کی ہے اور ابوبکرہ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا ہے کہ آپ نے مسافر کے لئے تین دن رات تک اور مقیم کے لئے ایک دن رات موزوں پر مسح کرنے کی اجازت دی ہے جب اس نے طہارت حاصل کرکے موزے پہنے ہوں اور حسن بصری نے فرمایا کہ میں نے ایسے ستر صحابہ کو پایا جو مسح علی الخفین کو جائز سمجھتے تھے اور اسی وجہ سے امام ابوحنیفہ نے کہا کہ میں مسح علی الخفین کا قائل نہیں ہوا یہاں تک کہ مجھ کو اس بارے میں دن کی روشنی کے مانند واضح دلائل آگئے اور کرخی نے کہا کہ میں اس شخص کے کفر کا اندیشہ رکھتا ہوں جو مسح علی الخفین کو جائز نہیں سمجھتا اس لئے کہ اس بارے میں آثار تواتر کے درجہ میں ہیں اور بہرحال جو شخص مسح علی الخفین کو جائز نہ سمجھے تو وہ اہل بدعت میں سے ہے یہاں تک کہ انس بن مالک سے اہل سنت والجماعت کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے کہا کہ (علامت) یہ ہے کہ تو شیخین سے محبت کرے اور دونوں داماد رسول حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ پر طعن نہ کرے اور مسح علی الخفین کرے۔

تشریح: مسح علی الخفین کا بنیادی تعلق فقہی مسائل سے ہے لیکن یہاں پر لانے کی ضرورت اس لئے پڑی کہ روافض مسح علی الخفین سے بالکل منکر ہیں اور کسی بھی حال میں خفین پر مسح کے جواز کے قائل نہیں لہذا اس مسئلے کو اہل سنت کے علامات میں سے شمار کیا گیا۔ مسح علی الخفین اس امت کی خصوصیت ہے اسی امت کو

جہاں اور طرح طرح کی آسانیاں دی گئی ہیں تو ایک اُن میں سے یہ بھی ہے۔ یہ نکتہ تھا اس لئے استعمال کیا جاتا ہے کہ موزے لازمی طور پر دو استعمال کیے جائیں گے اگر کسی نے ایک موزہ استعمال کرکے اس پر مسح کیا تو جائز نہ ہوگا، چونکہ اس میں حکم کے اعتبار سے تخفیف اور آسانی ہے اس لئے اس کو خف کا نام دیا گیا۔ اس کی لغوی تفصیل یہ ہے مسح علی الخفین کی مدت مقیم کے لئے ایک دن اور ایک رات اور مسافر کے لئے تین دن اور تین راتیں ہیں۔ یہ جمہور علماء کا مذہب ہے جبکہ امام مالک رحمہ اللہ اور لیث بن سعد رحمہما اللہ کی رائے یہ ہے کہ مسح کی کوئی مدت متعین نہیں بلکہ جب تک موزے پہنے ہوئے ہوں تو ان پر مسح کیا جا سکتا ہے۔ اس کے علاوہ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک صرف اعلی الخف کا مسح ضروری ہے اور اسفل الخف کا مسح مشروع ہی نہیں جبکہ امام شافعی اور امام مالکؒ کے نزدیک مسح اعلی اور اسفل دونوں طرف ہوگا، پھر امام مالک تو جانبین کے مسح کو واجب سمجھتے ہیں جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ اعلیٰ کو واجب اور اسفل کو صرف مستحب سمجھتے ہیں۔ واضح رہے کہ مقیم اور مسافر دونوں کے لئے جو مدت مسح مقرر کی گئی ہے اس کی ابتداء وقت حدث سے کی جائے گی۔

قرآن کریم سے اگرچہ پاؤں کا دھونا ثابت ہے لیکن مسح علی الخفین احادیث مشہورہ سے ثابت ہے۔ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ یہ تو زیادت علی کتاب اللہ ہے تو ہم جواب دیتے ہیں کہ کتاب اللہ پر حدیث مشہور کے ساتھ اضافہ کیا جا سکتا ہے۔ بعض علماء نے مسح علی الخفین والی روایات کو متواتر قرار دیئے ہیں اور منکر کو کافر کہا ہے لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اس کا منکر بدعتی اور فاسق ہوگا کافر نہیں ہوگا۔ حسن بصری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے ستر صحابہ کو دیکھا جو مسح علی الخفین کے جواز کے قائل تھے اس لئے بعض علماء نے مسح علی الخفین کو اہل سنت کی نشانی قرار دی۔

﴿ولا نحرم نبيذ التمر وهو ان ينبذ تمر او زبيب في الماء فيجعل في الاناء من الخزف فيحدث له تلذع كما في القذاع كانه نهى عن ذالك في بدء الاسلام لما كانت الجرار اوانى الخمور ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد اهل السنة خلافا للروافض وهذا بخلاف ما اذا اشتد وصار مسكرا فان القول بحرمة قليله وكثيره مما ذهب اليه كثير من اهل السنة﴾۔

ترجمہ: اور ہم حرام نہیں سمجھتے نبیذ تمر کو اور وہ یہ ہے کہ خشک کھجوریں یا خشک انگور پانی میں ڈال

دیا جائے اور اس کو آگ میں پکی ہوئی مٹی کے برتن میں رہنے دیا جائے جس سے اس میں تیزی پیدا ہو جائے جیسا جو وغیرہ کی شراب میں کیونکہ ابتدائے اسلام میں اس سے ممانعت کی گئی تھی جب (نبیذ کے) مثلاً شراب کے برتن ہوتے تھے، پھر یہ نہیں منسوخ کر دی گئی تو اس کا حرام نہ ہونا اہل السنت والجماعت کے قواعد میں سے ہے، برخلاف روافض کے اور یہ اس صورت کے برخلاف ہے جب وہ (نبیذ) گاڑھی اور نشہ آور ہو جائے، کیونکہ اس کی قلیل اور کثیر مقدار کی حرمت کا قول ایسا ہے جس کی طرف بہت سے اہل السنت گئے ہیں۔

تشریح: روافض کے نزدیک نبیذ التمر کا استعمال بالکل ناجائز اور حرام ہے اس لئے مصنف رحمہ اللہ نے اس کو بیان فرمایا۔ اہل سنت کے نزدیک اس کی تفصیل درج ذیل ہے۔

(۱) جب چھوارے، کھجور یا کشمش پانی میں ڈالدی جائے یہ غیر مطبوخ، غیر مسکر، غیر شدید، غیر حلو اور غیر رقیق ہو۔ یہ قسم بالاتفاق پاک ہے اور اس کا استعمال صحیح ہے اس کو پیا بھی جا سکتا ہے اور اس سے وضو بھی کیا جا سکتا ہے۔

(۲) جب چھوارے، کھجور یا کشمش پانی کے اندر ڈال کر اس کو مطبوخ کر دیا جائے یہاں تک کہ اس میں تلخی اور نشہ پیدا ہو اور اس کی رقت اور سیلان ختم ہو جائے تو یہ بالاتفاق حرام اور اس کا استعمال ناجائز ہے۔

(۳) جب یہ غیر مطبوخ، غیر مسکر ہو، اس میں شدت نہ ہو بلکہ سیلان ہو اور اس میں مٹھاس بھی ہو تو اس کا استعمال صحیح ہے البتہ اس سے وضو نہیں کیا جائے گا بلکہ اس قسم کی صورت میں تیمم کیا جائے گا۔ یعنی پیا جا سکتا ہے لیکن طہارت کے لئے استعمال نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اور بحث بھی اسی قسم سے ہے۔

ابتداء اسلام میں جب شراب کی حرمت آگئی تو شراب کا رواج ختم کرنے کے لئے شارع نے نبیذ پر اور شراب والے برتنوں پر بھی پابندی لگائی تاکہ لوگوں کے ذہنوں سے شراب کی اہمیت اور عادت نکل کر حکم الٰہی کی طرف آمادہ ہو جائے۔ بعد میں جب لوگوں کے دلوں سے شراب کی اہمیت نکل گئی تو شریعت نے برتن بھی جائز قرار دیئے اور نبیذ کی بھی اجازت دے دی۔

{ولا يبلغ ولي درجة الأنبياء لأن الأنبياء معصومون مأمونون عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك مأمورون بتبليغ الأحكام وإرشاد الأنام بعد الاتصاف

بكمالات الاولياء فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي افضل من النبي كفر وضلال، نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي متصف بالمرتبتين وانه افضل من الولي الذي ليس بنبي ولا يصل العبد ما دام عاقلا بالغا الى حيث يسقط عنه الامر والنهي لعموم الخطابات الواردة واجماع المجتهدين على ذلك وذهب بعض الاباحيين الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفاء قلبه واختار الايمان على الكفر من غير نفاق سقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى انه تسقط عنه العبادات الظاهرة وتكون عبادته التفكر وهذا كفر وضلال فان اكمل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء خصوصاً حبيب الله تعالى ﷺ مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل واما قوله عليه السلام اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب فمعناه انه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها﴾۔

ترجمہ: اور کوئی بھی ولی انبیاء کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا، اس لئے کہ انبیاء معصوم ہیں، خاتمہ کے متعلق اندیشہ سے مامون ہیں، وحی اور فرشتہ کا مشاہدہ کرنے کا انہیں اعزاز حاصل ہے احکام کی تبلیغ اور مخلوق کی رہنمائی پر مامور ہیں، اولیاء کے کمالات کے ساتھ متصف ہونے کے بعد، تو بعض کرامیہ سے جو ولی کا نبی سے افضل ہونا منقول ہے وہ کفر اور ضلالت ہے، ہاں بعض دفعہ اس بارے میں تردد واقع ہوتا ہے کہ (نبی کا) مرتبہ نبوت افضل ہے یا مرتبہ ولایت، اس بات کا یقین کرنے کے بعد کہ نبی دونوں مرتبوں کے ساتھ متصف ہے اور وہ اس ولی سے افضل ہے جو نبی نہیں اور بندہ ایسے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا کہ اس سے امر و نہی ساقط ہو جائے بشرطیکہ وہ عاقل بالغ ہو (امر و نہی کے سلسلہ میں وارد خطابات کے عام ہونے کی وجہ سے) اور اس پر مجتہدین کا اجماع ہونے کی وجہ سے اور بعض اباحیین اس بات کی طرف گئے ہیں کہ بندہ جب محبت اور صفاء قلب کی انتہاء کو پہنچ جائے اور بغیر نفاق کے ایمان کو کفر پر ترجیح دے تو اس سے امر و نہی ساقط ہو جاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ اس کو کبائر کے ارتکاب کے سبب جہنم میں داخل نہیں فرمائے گا اور بعض اس طرف گئے ہیں کہ ظاہری عبادات ساقط ہو جاتی ہیں اور اس کی عبادت تفکر ہے اور یہ کفر و ضلالت ہے کیونکہ محبت اور ایمان میں سب لوگوں

سے زیادہ کامل حضرات انبیاء ہیں، خاص طور پر اللہ تعالیٰ کے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم اس کے باوجود ان کے حق میں تکالیف زیادہ کامل و مکمل ہیں رہا نبی علیہ السلام کا یہ فرمانا کہ جب اللہ تعالیٰ کسی بندہ سے محبت کرلے تو اس کو کوئی گناہ نقصان نہیں پہنچاتا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو گناہوں سے محفوظ رکھتا ہے جس کی بناء پر اسے گناہ کا ضرر نہیں لاحق ہوتا۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ کا مقصود یہاں سے اہل سنت والجماعت کا ایک اجماعی عقیدہ بیان کرتے ہوئے کرامیہ کی تردید ہے۔ اہل سنت کا عقیدہ ہے کہ نبی کو جو قرب خداوندی اور تعلق الٰہی حاصل ہوتا ہے وہ ولی کو بالکل حاصل نہیں ہوسکتا خواہ وہ کتنے مجاہدات اور ریاضات کیوں نہ کرے، بعض اوصاف اور کمالات ایسے ہیں جن کا تعلق کسب سے نہیں بلکہ وہ وہبی صفات ہوتے ہیں جو کہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء کرام کو دیئے ہیں۔

(۱) انبیاء کرام معصوم ہیں جبکہ اولیاء معصوم نہیں۔

(۲) انبیاء کرام کو سوء خاتمے کا اندیشہ نہیں ہوتا جبکہ ولی کو ہر وقت یہ فکر دامن گیر رہتا ہے۔

(۳) انبیاء کرام کو اللہ کی طرف سے وحی آتی ہے جبکہ ولی کو وحی تو نہیں البتہ الہام کبھی کبھار ہوتا ہے۔

(۴) انبیاء کرام فرشتوں کو دیکھتے ہیں جبکہ اولیاء کرام نہیں دیکھ سکتے اگر ایک آدھ دفعہ دیکھ بھی لے تو یہ نادر الوقوع ہے۔

(۵) انبیاء کرام احکام خداوندی کے تبلیغ وارشاد کے ذمہ دار ہوتے ہیں جبکہ اولیاء کی یہی ذمہ داری نہیں۔

(۶) انبیاء کرام کو اپنی نبوت کا علم حاصل ہوتا ہے اس لئے وہ امت کو اپنی نبوت کی طرف دعوت دیتے ہیں جبکہ ولی کو اپنی ولایت کا علم اکثر وبیشتر حاصل نہیں ہوتا بلکہ جتنا جتنا ولایت میں اضافہ آتا رہتا ہے تو اتنا ہی وہ خود کو ہیچ سمجھ لیتا ہے۔

(۷) انبیاء کرام کے ہاتھ سے صادر شدہ خرق عادت کام کا نام معجزہ ہے اور ولی کے ہاتھ سے صادر شدہ خرق عادت کام کا نام کرامت ہے۔

(۸) اپنے وقت کی نبی پر ایمان لانا مدار نجات ہے جبکہ ولی کو یہ اعزاز اور مقام حاصل نہیں، لہذا اس سے کرامیہ کی تردید حاصل ہوگئی کہ ولایت نبوت سے بڑھ سکتا ہے بلکہ یہ عقیدہ تو کفر اور گمراہی کو مستلزم ہے۔

ثم قد یقع تردد فی ان الخ یہاں سے شارح بتانا چاہتے ہیں کہ ہر نبی ولی ہوتا ہے بلا نبوت کے ساتھ ولایت لازم ہوتا ہے اور ولایت کے ساتھ نبوت لازم نہیں، لہذا نبی کو دو مرتبے حاصل ہوتے ہیں اور ولی کو صرف ایک مرتبہ حاصل ہوتا ہے جس میں بعض لوگوں کا شک ہے کہ مرتبہ نبوت اور مرتبہ ولایت دونوں میں سے کون سا عہدہ افضل ہے۔

بعض صوفیاء کرام فرماتے ہیں کہ یہ بات تو ثابت ہے کہ نبی ولی سے افضل ہے لیکن نبی کو جو دو مرتبے حاصل ہوتے ہیں ان دونوں میں کون افضل ہے تو بعض فرماتے ہیں کہ مرتبہ ولایت افضل ہے۔ وجوہ فضیلت یہ ہیں۔

(۱) کہ ولایت کا حاصل توجہ الی اللہ ہے جبکہ نبوت مخلوق اور خالق کے درمیان ایک قسم کی سفارت ہے۔
(۲) نبوت کا تصرف موت سے منقطع ہو جاتا ہے جبکہ تصرف ولایت موت کے بعد بھی قائم رہتا ہے۔
(۳) ولایت کمال باطنی کا نام ہے اور نبوت کمال ظاہری کا نام ہے جبکہ باطن ظاہر سے افضل ہے۔
جبکہ دیگر صوفیاء کرام کا کہنا ہے کہ نبی کو جو دو مرتبے حاصل ہیں ان دونوں میں سے مرتبہ نبوت افضل ہے بمقابلہ مرتبہ ولایت کے۔ وجہ یہ ہے۔

(۱) ولایت کے مرتبے میں بہت سارے لوگ شریک ہو سکتے ہیں یعنی ولایت میں غیر نبی بھی شرکت کر سکتا ہے لیکن نبوت میں غیر نبی شرکت نہیں کر سکتا۔ تاہم جمہور کا قول یہ ہے کہ نبی کو حاصل شدہ دو مرتبوں میں سے نبی کا مرتبہ نبوت مقدم اور افضل ہے بمقابلہ مرتبہ ولایت کے۔

ولا یصل العبد الخ یہاں سے مصنف رحمہ اللہ کا مقصود ایک باطل فرقے کی تردید ہے جن کو اباحتین یا مباحتین کہتے ہیں۔ ان کا مذہب یہ ہے کہ جب بندہ محبت الٰہی کے اندر مستغرق ہو کر ایک مقام حاصل کر لیتا ہے تو اس سے تکالیف شرعیہ ساقط ہو جاتے ہیں، خواہ اوامر ہوں یا نواہی، نہ ہی ان کو کبائر پر اللہ کی طرف سے کوئی سزا ملے گی۔ دلیل ان کا یہ ہے واعبد ربك حتى یاتیك الیقین کہ عبادت تو اس لئے کیا جاتا ہے کہ یقین حاصل ہو جائے۔ جب یقین حاصل ہو جائے تو پھر عبادت کی ضرورت نہیں بلکہ اب عبادت بس صرف فکر ہی ہے۔ مصنف رحمہ اللہ نے تردید کرتے ہوئے فرمایا۔

وھذا کفر وضلال الخ کہ یہ کفر اور گمراہی کا عقیدہ ہے جب تک بندہ کا عقل و حواس قائم اور بحال

ہیں تو وہ اوامر الٰہیہ اور نواہی الٰہیہ کا مکلف ہے۔ دلیل دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ لوگوں میں سے سب سے
افضل ہستیاں اور کامل الایمان انبیاء کرام ہوتے ہیں۔ بالخصوص محمد ﷺ حالانکہ وہ برابر تا دم آخر احکامات
شرعیہ کے مکلف رہے بلکہ ایسے امور جو امت کے لئے ضروری نہیں ان کے حق میں ضروری قرار دیئے گئے
جیسے کہ تہجد وغیرہ۔ رہا حضور ﷺ کا یہ فرمان کہ جب اللہ تعالیٰ کسی کو محبوب بنا لیتا ہے تو اس کو کوئی گناہ
نقصان نہیں پہنچاتا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس بندے کی گناہوں سے حفاظت کرتا ہے یعنی اس
سے گناہوں کا صدور نہیں ہوتا اور جب صدور نہیں تو ضرر بھی نہیں۔

﴿والنصوص من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها ما لم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي تشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك لا يقال فهذه ليست من النصوص بل من المتشابه لانا نقول المراد بالنصوص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم اقسام النظم على ما هو المتعارف والعدول عنها اي عن الظواهر الى معان يدعيها اهل الباطن وهم الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية الحاد اي ميل وعدول عن الاسلام واتصال واتصاف بالكفر لكونه تكذيبا للنبي عليه السلام فيما علم مجيئه به بالضرورة واما ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص مصروفة على ظواهرها ومع ذلك فيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض العرفان﴾۔

ترجمہ: اور کتاب وسنت کے نصوص اپنے ظاہری معانی پر محمول کی جائیں گی جب تک کوئی
دلیل قطعی ان سے نہ پھیرے جیسا کہ ان آیات میں جو بظاہر جہت اور جسمیت وغیرہ پر دلالت کرتی
ہیں یہ نہ کہا جائے کہ یہ (آیات) نصوص کے قبیل سے نہیں ہیں بلکہ متشابہ میں سے ہیں، اس لئے کہ
ہم کہیں گے کہ یہاں نصوص سے مراد وہ معنی نہیں جو ظاہر اور مفسر اور محکم کے مقابل ہیں بلکہ ایسے معنی
ہے جو نظم کے تمام اقسام کو شامل ہے، جیسا کہ یہی متعارف ہے اور ان کے ظاہری معنی سے ایسے

معانی کی طرف عدول کرنا جن کا اہل باطن یعنی ملاحدہ دعویٰ کرتے ہیں، اور جنھیں باطنیہ کہا جاتا ہے ان کے دعویٰ کرنے کی وجہ سے کہ نصوص اپنے ظاہری معنیٰ پر محمول نہیں ہیں بلکہ ان کے باطنی معانی ہیں جنھیں معلم ہی جانتا ہے اور ان کا مقصد اس سے شریعت کی بالکلیہ نفی کرنا ہے، الحاد یعنی اسلام سے انحراف اور کفر سے لگاؤ ہے کیونکہ یہ نبی علیہ السلام کی ان باتوں میں تکذیب ہے جنھیں آپ کا لانا یقینی طور پر ثابت ہے اور رہی وہ بات جس کی طرف بعض محققین گئے ہیں کہ نصوص اپنے ظاہری معنیٰ پر محمول ہیں اس کے باوجود ان میں ایسے دقائق کی طرف خفی اشارات ہیں جو کہ ارباب سلوک پر منکشف ہوتے ہیں ان دقائق اور ظاہری مرادی معانی کے درمیان تطبیق ممکن ہے تو یہ کمال ایمان اور خالص عرفان کی بات ہے۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ یہاں پر سے ایک اور عقیدے کا ذکر فرما رہے ہیں کہ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ قرآن اور سنت کے وہ معنیٰ لیے جائیں گے جو وضع لغوی یا وضع شرعی کے اعتبار سے مشہور ہیں یعنی ان کو ظاہری معنیٰ پر محمول کیا جائے گا۔ ہاں اگر کوئی دلیل قطعی ظاہر سے پھیرنے والی ہے تو پھر ظاہر سے پھیر دیا جائے گا ورنہ ظاہر پر محمول کیا جائے گا ظاہر سے پھیرنے والی دلیل خواہ عقلی ہو یا اجماع ہو یا اور کوئی نص قطعی ہو جیسے الرحمن علی العرش استوی جیسے ید اللہ فوق ایدیہم جیسے وجاء ربك والملك صفا صفا تو یہاں پر ظاہر سے پھیرنے کے لئے دلیل قطعی موجود ہے کیونکہ ان آیات سے بظاہر جہت اور جسمیت معلوم ہوتی ہے حالانکہ جہت اور جسمیت وجوب ذاتی کے ساتھ بالکل ہی منافی ہے اس لئے ان آیت کو ظاہر سے پھیر دیے جائیں گے اور ان کے وہ معنیٰ لیں گے جو کہ شریعت کے مزاج اور روح کے بالکل موافق ہو۔

لایقال ھذا ولیست یہاں سے ایک اعتراض اور اس کا جواب مقصود ہے۔ اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ نص وہ ہوتا ہے جو کہ ظاہر المراد ہو اور کلام اس کے لئے چلایا گیا ہو حالانکہ جو آیت پیش کی گئی ہیں سب متشابہات میں سے ہیں پھر ان کو نص کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے۔ لانا نقول الخ یہاں سے شارح جواب دے رہے ہیں کہ یہاں پر نص سے مراد وہ اصطلاحی نص نہیں جو کہ نص، ظاہر، مفسر اور محکم میں سے ہے بلکہ نص سے مراد مطلق نظم ہے خواہ اس کا تعلق تقسیمات اربعہ میں سے کسی بھی قسم سے ہو لہذا کوئی اشکال نہیں رہا۔

ذوی المحارم او شرب الخمر او اکل المیتة او الدم او الخنزیر من غیر ضرورة فکافر
وفعل هذه الاشیاء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبیذ الی ان یسکر کفر
واما لو قال لحرام هذا حلال لترویج السلعة او بحکم الجهل لایکفر ولو تمنی ان
لایکون الخمر حرامًا ولایکون صوم رمضان فرضا لما یشق علیه لا یکفر بخلاف ما اذا
تمنی ان لایحرم الزنا وقتل النفس بغیر حق فانه یکفر لان حرمة هذا ثابتة فی جمیع
الادیان موافقة للحکمة ومن اراد الخروج عن الحکمة فقد اراد ان یحکم اللّٰہ تعالیٰ
بما لیس بحکمة وهذا جهل منه بربه تعالیٰ وذکر الامام السرخسی فی کتاب الحیض
انه لو استحل وطی امرأته الحائض یکفر وفی النوادر عن محمد انه لایکفر و
هو الصحیح وفی استحلال اللواطة بامرأته لایکفر علی الاصح ومن وصف اللّٰہ تعالیٰ
بما لایلیق به او سخر باسم من اسمائه او بامر من اوامره او انکر وعده او وعیده یکفر
وکذا لو تمنی ان لایکون نبی من الانبیاء قصد استخفاف او عداوة وکذا لو ضحک علی
وجه الرضا فیمن تکلم بالکفر وکذا لو جلس علی مکان مرتفع وحوله جماعة یسئلونه
مسائل یضحکون ویضربونه بالوسائد یکفرون جمیعا وکذا لو امر رجلا ان یکفر باللّٰہ
او عزم علی ان یامر بکفره وکذا لو افتی لامرأة بالکفر لتبین من زوجها وکذا لو قال عند
شرب الخمر او الزنا بسم اللّٰہ وکذا لو صلی بغیر قبلة او بغیر طهارة متعمدا یکفر وان
وافق ذالک القبلة وکذا لو اطلق کلمة الکفر استخفافا لا اعتقادًا الی غیر ذالک من
الفروع﴾۔

ترجمہ: اور نصوص کی تردید بایں طور کہ ان احکام کا انکار کیا جائے جن پر کتاب وسنت کے
نصوص قطعیہ دلالت کرتے ہیں مثلاً حشر اجساد کا انکار کفر ہے اس لئے کہ یہ اللہ اور اس کے رسول
علیہ السلام کی صریح تکذیب ہے تو جو شخص حضرت عائشہؓ پر زنا کی تہمت لگائے وہ کافر ہے اور کسی
معصیت کو خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ حلال کہنا کفر ہے جب اس کا معصیت ہونا دلیل قطعی سے ثابت
ہو اور یہ بات ماسبق سے معلوم ہو چکی ہے اور معصیت کو معمولی کہنا کفر ہے اور شریعت کا مذاق اڑانا

کا کفر ہے، اس لئے کہ یہ تکذیب کی علامات میں سے ہے اور ان ہی اصول پر متفرع ہے جو فتاوی
میں مذکور ہے۔ جب کوئی حرام کو حلال اعتقاد کرے تو اگر اس کی حرمت لعینہ ہے دراں حالیکہ دلیل
قطعی سے ثابت ہے، کافر ہو جائے گا ورنہ نہیں بایں طور کہ حرمت لغیرہ ہو یا دلیل ظنی سے ثابت ہو
اور بعض لوگوں نے حرام لعینہ اور حرام لغیرہ کے درمیان فرق نہیں کیا اور کہا کہ جو کسی حرام کو حلال
سمجھے دراں حالیکہ اس کی حرمت کا نبی علیہ السلام کے دین میں سے ہونا معلوم ہے جیسے ذی رحم محرم
سے نکاح کرنا یا شراب پینا یا مردار یا خون یا خنزیر کھانا بغیر اضطرار کے تو کافر ہے اور ان چیزوں کا
ارتکاب بغیر حلال سمجھے ہوئے فسق ہے اور جو شخص نبیذ کو اس کے مسکر ہونے کی حد تک پہنچے کو حلال
سمجھے کافر ہو جائے گا۔ بہر حال اگر کوئی شخص سامان کو رائج کرنے کے لئے یا جہالت کی وجہ سے کسی
حرام کے متعلق کہے کہ یہ حلال ہے تو کافر نہیں ہوگا اور اگر شراب کے حرام نہ ہونے کی یا رمضان کا
روزہ بوجہ اس کے شاق ہونے کے فرض نہ ہونے کی تمنا کی تو کافر نہ ہوگا، برخلاف اس صورت کے
کہ جب زنا اور کسی شخص کے قتل ناحق کے حرام نہ ہونے کی تمنا کی تو کافر ہو جائے گا، کیونکہ اس کی
حرمت تمام ادیان میں ثابت ہے حکمت کے مطابق ہے اور جس شخص نے حکمت سے باہر رہنے کا ارادہ
کیا تو اس نے یہ چاہا کہ اللہ تعالی ایسا حکم کرے جو حکمت نہ ہو اور یہ اپنے پروردگار کے متعلق اس کی
جہالت ہے اور امام سرخسی نے کتاب الحیض میں ذکر کیا کہ اگر کسی نے اپنی حائضہ بیوی سے وطی کو
حلال جانا تو کافر ہو جائے گا اور نوادر میں امام محمدؒ سے روایت ہے کہ کافر نہیں ہوگا۔ یہی صحیح ہے اور
اپنی بیوی سے لواطت کو حلال سمجھنے کی صورت میں اصح قول کے مطابق کافر نہیں ہوگا اور جو شخص اللہ
تعالی کے متعلق ایسی بات بیان کرے جو اس کے شایان شان نہیں ہے یا اس کے کسی نام کا یا اس کے
کسی امر کا مذاق اڑائے یا اس کے وعدے کا یا اس کی وعید کا انکار کرے تو کافر ہو جائے گا۔ اور اسی
طرح اگر تمنا کی کہ کوئی نبی نہ ہوتا استخفاف یا عداوت کا ارادہ کرنے کی بناء پر اور اسی طرح رضاء کے
طور پر اگر ایسے شخص پر ہنسا جس نے کلمہ کفر بکا۔ اور اسی طرح اگر کسی بلند جگہ پر بیٹھا اور اس کے ارد
گرد لوگ ہیں جو اس سے مسائل پوچھ رہے، اس پر ہنستے اور تکیے پھینک پھینک کر مارتے ہیں تو سب
کافر قرار دیئے جائیں گے۔ اسی طرح اگر کسی شخص کو اللہ کے ساتھ کفر کرنے کا حکم دیا یا اللہ کے

ساتھ کفر کرنے کا حکم دینے کا پختہ ارادہ کیا اور اسی طرح اگر کسی عورت کو کفر کا فتویٰ دیا جائے تاکہ وہ
اپنے شوہر سے جدا ہو جائے اور اسی طرح اگر شراب پینے کے وقت یا زنا کے وقت بسم اللہ کہا اور اسی
طرح اگر جان بوجھ کر غیر قبلہ کی طرف یا بغیر وضو کے نماز پڑھی اگرچہ وہ اتفاق سے قبلہ ہی ہو اور اسی
طرح اگر کلمہ کفر ادا کیا اس کو معمولی سمجھنے کی وجہ سے نہ کہ بطور اعتقاد کے اور اس کے علاوہ بھی
جزئیات ہیں۔

تشریح: قطعی نصوص سے جو احکام ثابت ہیں جن میں کسی قسم کی تاویل کی گنجائش نہیں اُن میں بے جا
تاویلات اور اُن سے انکار کفر ہے جیسے کہ حشر اجساد اپنی حقیقت پر محمول ہے مگر جن لوگوں نے اس سے مراد
روحانی لذت اور الم لیا ہے تو انہوں نے کفر کیا۔ اس میں فلاسفہ کی تکفیر کی طرف اشارہ ہے۔ اسی طرح کسی
گناہ کو حلال سمجھنا کفر ہے خواہ گناہ صغیرہ ہے یا کبیرہ ہے۔ گناہ کرنے سے انسان ایمان سے نہیں نکلتا صرف
گناہ گار بن جاتا ہے لیکن گناہ کو حلال اور جائز سمجھنا انسان کو ایمان سے خارج کر دیتا ہے بالکل اسی طرح
شریعت کے کسی حکم کا استہزاء کفر ہے خواہ وہ حکم فرض ہے یا واجب یا سنت ہے کیونکہ یہ تکذیب شریعت پر دال
ہے۔ ہم یہ بات پہلے پڑھ کر آ رہے ہیں کہ ایمان تصدیق کا نام ہے جبکہ تصدیق اور تکذیب دونوں جمع نہیں
ہو سکتے۔ تین باتیں سامنے آ گئیں۔ (۱) کسی گناہ کو حلال سمجھنا کفر ہے۔ (۲) گناہ کو ہلکا اور معمولی سمجھنا کفر
ہے۔ (۳) شریعت کا مذاق اڑانا کفر ہے۔ اس کی تفصیل شارح نے ایک عام اور واضح انداز میں کی ہے جس
کے لئے تفصیل اور تشریح کی کوئی خاص ضرورت نہیں۔

﴿والیأس من اللّٰہ تعالیٰ کفر لانہ لا ییأس من روح اللّٰہ الا القوم الکافرون، والامن
من اللّٰہ تعالیٰ کفر لانہ لا یأمن من مکر اللّٰہ الا القوم الخاسرون، فان قیل الجزم بان
العاصی یکون فی النار یأس من اللّٰہ وبان المطیع یکون فی الجنۃ امن من اللّٰہ تعالیٰ
فیلزم ان یکون المعتزلی کافرًا مطیعًا کان او عاصیًا لانہ اما امن او ایس ومن قواعد اھل
السنۃ والجماعۃ ان لا یُکفّر احد من اھل القبلۃ قلنا ھذا لیس بیأس ولا امن لانہ علیٰ
تقدیر العصیان لا ییأس ان یوفقہ اللّٰہ تعالیٰ للتوبۃ والعمل الصالح وعلیٰ تقدیر الطاعۃ
لا یأمن من ان یخذلہ اللّٰہ تعالیٰ فیکتسب المعاصی وبھذا یظھر الجواب عما قیل ان

المعتزلي اذا ارتكب كبيرة لزم ان كافرا لياسه من رحمة الله ولاعتقاده انه ليس بمومن و
ذالك لانا لانسلم ان اعتقاد استحقاق النار يستلزم الياس وان اعتقاد عدم ايمانه
المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال يوجب الكفر
والجمع بين قولهم لايكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن
واستحالة الرؤية او سب الشيخين اولعنهما وامثال ذالك مشكل ﴾۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ سے مایوسی کفر ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے صرف کافر لوگ ہی مایوس ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ سے بے خوفی کفر ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی تدبیر سے وہی لوگ بے خوف ہوتے ہیں جو خسارہ اٹھانے والے ہیں پس اگر کہا جائے کہ اس بات کا یقین کہ عاصی جہنم میں ہوگا اللہ سے ناامیدی ہے اور اس بات کا یقین کہ مطیع جنت میں ہوگا اللہ تعالیٰ سے بے خوفی ہے تو لازم آئے گا کہ معتزلی کافر ہو خواہ وہ مطیع ہو یا عاصی ہو اس لئے کہ وہ یا تو بے خوف ہوگا (مطیع ہونے کی صورت میں) یا ناامید ہوگا۔ (عاصی ہونے کی صورت میں) حالانکہ اہل السنت والجماعت کے قواعد میں سے یہ ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے، ہم کہیں گے کہ یہ ناامیدی نہیں ہے اور نہ بے خوفی ہے اس لئے کہ وہ عاصی ہونے کی صورت میں اس بات سے ناامید نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو توبہ اور نیک عمل کی توفیق دیدے اور مطیع ہونے کی صورت میں اس بات سے بے خوف نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو بے یار و مددگار چھوڑ دے پس وہ معاصی کا ارتکاب کرنے لگے اور اسی سے اس اعتراض کا جواب ظاہر ہو جاتا ہے جو یہاں بیان کیا جاتا ہے کہ معتزلی جب کسی کبیرہ کا ارتکاب کرے تو لازم ہوگا کہ وہ کافر ہو اللہ کی رحمت سے اپنے ناامید ہونے اور اپنے بارے میں یہ عقیدہ رکھنے کی وجہ سے کہ وہ مومن نہیں ہے اور یہ (جواب کا ظاہر ہونا) اس لئے ہے کہ ہم یہ بات نہیں مانتے کہ اپنے مستحق نار ہونے کا اعتقاد ناامید ہونے کو مستلزم ہے اور اس بات کو بھی نہیں مانتے کہ ایمان بمعنی تصدیق اور اقرار اور اعمال کے مجموعہ نہ ہونے کا اعتقاد اعمال کے منتفی ہونے کی بناء پر کفر کو واجب کرتا ہے اور مشائخ کا اس قول کے اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے اور ان کے اس قول کے درمیان کہ خلق قرآن اور استحالہ رویت باری یا سب شیخین یا لعن شیخین وغیرہ کے قائل کی

تکفیر کی جائے تطبیق مشکل ہے۔

تشریح: مصنف بتا رہے ہیں کہ الایمان بین الخوف والرجاء ایمان ڈر اور امید کے درمیان ہے۔ اللہ کی رحمت سے ناامیدی بھی کفر ہے کیونکہ قرآن کریم میں ارشاد ہے لاییأس من روح اللّٰہ الا القوم الکافرون۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں لاتقنطوا من رحمۃ اللّٰہ ان اللّٰہ یغفر الذنوب جمیعاً انہ ھو الغفور الرحیم جبکہ ساتھ ساتھ اس کے عذاب اور پکڑ سے بے خوف ہونا بھی کفر ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے فلا یامن مکر اللّٰہ الا القوم الخاسرون۔ لہذا اللہ تعالیٰ کی ناگہانی پکڑ سے کسی بھی صورت میں مامون اور محفوظ نہیں ہونا چاہیے۔ ان بطش ربک لشدید اللہ کی پکڑ بہت سخت ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ اگر بروز قیامت صرف ایک بندے کی نجات کا اعلان ہو جائے تو مجھے رب ذوالجلال سے امید ہے وہ ایک میں ہی ہوں گا اور اگر صرف ایک کی ہلاکت کا اعلان ہو جائے کہ باقی سارے کے سارے کامیاب ہیں اور صرف ایک ہی ناکام ہے تو مجھے ڈر ہے کہ کہیں وہ ایک میں نہ ہوں۔

فان قیل معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ مطیع کا جنت میں جانا اور عاصی کا جہنم میں جانا ضروری ہے اور چونکہ اصلح للعباد ان کے نزدیک اللہ پر واجب ہے لہذا یہ بھی اللہ تعالیٰ پر واجب ہے تو اعتراض یہ ہے کہ معتزلی اگر مطیع ہے تو اسے جنت میں جانے کا یقین حاصل ہے تو وہ اپنے آپ کو عذاب الٰہی سے محفوظ اور مامون سمجھتا ہے اور اگر عاصی ہے تو اسے اپنے بارے میں جہنمی ہونے کا یقین حاصل ہے تو اس حالت میں وہ رحمت الٰہی سے مایوس ہے جبکہ یہ دونوں کفریہ عقائد میں سے ہیں لہذا ہر حال میں معتزلہ کافر ہے خواہ مطیع ہو خواہ عاصی جبکہ اہل سنت کا اصول یہ ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کرتے ہیں۔

قلنا ھذا لیس بیاس الخ یہاں سے شارح جواب دے رہے ہیں کہ معتزلہ اگر عاصی ہے تو وہ اس بات سے مایوس نہیں کہ اللہ تعالیٰ اسے توبہ اور عمل صالح کی توفیق دے اور مطیع ہونے کی صورت میں اسے یہ خوف ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس سے نیک عمل کی توفیق سلب کر کے گناہ میں مبتلا کر دے، لہذا آپ کا اعتراض ہی بے جا ہے کہ وہ عصیان کی صورت میں ناامید اور صالح ہونے کی صورت میں خود کو مامون اور محفوظ سمجھ رہا ہے۔

والجمع بین قولھم لا یکفر الخ شارح بتا رہے ہیں کہ یہاں پر اہل سنت سے منقول دو متعارض اقوال ہیں جن کی تطبیق انتہائی مشکل معلوم ہو رہا ہے وہ یہ کہ ایک طرف تو کہتے ہیں کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی

تکفیر نہیں کی جائے گی اور دوسری طرف کہتے ہیں کہ اہل قبلہ میں سے جو خلق القرآن کے قائل ہیں وہ کافر ہیں اور جو رؤیت باری تعالیٰ کو محال سمجھے وہ بھی کافر ہیں اسی طرح جو شیخین کو گالی دے وہ بھی کافر ہیں جواب یہ ہے کہ ان دونوں میں تطبیق ممکن ہے۔ (۱) دونوں کے قائل علیحدہ علیحدہ ہیں، عدم تکفیر کا قول شیخ اشعری اور امام ابوحنیفہ کا ہے اور تکفیر کا قول فقہاء نے لیا ہے لہذا اب کوئی تعارض نہیں رہا۔

(۲) ان پر تکفیر کا حکم تغلیظ اور تشدیداً لگایا گیا ہے جیسا کہ اس کے اور بھی نظائر موجود ہیں۔

(۳) جو اس طرح کا قول کرے وہ اہل قبلہ میں سے نہیں لہذا پھر تکفیر میں کوئی حرج بھی نہیں۔

﴿وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر لقوله عليه السلام من أتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل الله تعالى على محمد والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الأسرار ومطالعة علم الغيب وكان في العرب كهنة يدعون معرفة الأمور فمنهم من كان يزعم أن له رئيا من الجن وتابعة تلقي إليه الأخبار ومنهم من كان يزعم أنه يستدرك الأمور بفهم أُعطيه والمنجم إذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب أمر تفرد به الله تعالى لا سبيل إليه للعباد إلا بإعلام منه أو إلهام بطريق المعجزة أو الكرامة أو إرشاد إلى الاستدلال بالأمارات فيما يمكن فيه ذلك ولهذا ذكر في الفتاوى أن قول القائل عند رؤية هالة القمر يكون مطر مدعيا علم الغيب لا بعلامة كفر﴾۔

ترجمہ: اور اس بات میں کاہن کی تصدیق کرنا جس کی وہ غیب کے بارے میں خبر دے کفر ہے نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ جو شخص کسی کاہن کے پاس آئے اور اس کی کہی ہوئی بات کی تصدیق کر لے تو اس نے اس کتاب کا انکار کیا جو اللہ نے محمد ﷺ پر نازل کی اور کاہن وہ شخص ہے جو مستقبل میں پیش آنے والے واقعات کے بارے میں خبر دے اور اسرار کی معرفت اور غیب سے آگاہ ہونے کا مدعی ہو اور عرب میں کچھ کاہن تھے جو امور غیبیہ کی معرفت کے مدعی تھے، ان میں سے بعض یہ دعویٰ کرتے تھے کہ ان کے پاس دکھائی دینے والے اور ساتھ رہنے والے جن ہیں جو ان کو خبریں پہنچاتے ہیں اور بعض یہ دعویٰ کرتے تھے کہ وہ اپنی خداداد ذہانت کے ذریعے امور غیبیہ کا ادراک کر لیتے ہیں، اور نجومی جب آئندہ کے واقعات جاننے کا دعویٰ کریں تو وہ مثل کاہن

کے ہیں۔ بہرحال غیب کا علم ایسی چیز ہے جس میں اللہ تعالیٰ متفرد ہیں۔ بندوں کے لئے اس کی طرف کوئی سبیل نہیں مگر اللہ تعالیٰ کے بتانے سے یا معجزہ یا کرامات کے طور پر الہام کرنے سے یا ان چیزوں میں علامات سے استدلال کی طرف رہنمائی کرکے جن میں ایسا ممکن ہے اس وجہ سے فتاویٰ میں مذکور ہے کہ چاند کا ہالہ دیکھنے کے وقت کہنے والے کا علم غیب کا مدعی بن کر یہ کہنا کہ بارش ہوگی نہ کہ بارش کی علامت کی وجہ سے یہ کفر ہے۔

تشریح: یہاں سے شارح بتانا چاہتے ہیں کہ عالم الغیب صرف اور صرف اللہ کی ذات ہے۔ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کی ایک صفت عالم الغیب بتایا گیا ہے۔ اس کے علاوہ اس کو کوئی اور نہیں جانتا البتہ اللہ تعالیٰ اپنے انبیاء کرام کو بذریعہ وحی اور اولیاء کرام کو بھی بذریعہ الہام کچھ بتا دے تو وہ اور بات ہے ورنہ نہ کوئی نبی اپنی طرف سے کچھ بتا سکتا ہے اور نہ کوئی ولی اپنی طرف سے کچھ بتا سکتا ہے جو کاہن کی تصدیق کرتا ہے تو یہ ان نصوص کا انکار ہے جن میں علم غیب کا اللہ تعالیٰ کی صفت خاصہ ہونا ثابت ہے اور نصوص کا انکار کفر ہے۔ لہٰذا کاہن کی تصدیق بھی اعمال کفریہ میں سے ہے۔ اس سلسلے میں ایک مرفوع روایت ہے قال رسول اللہ ﷺ من اتی کاھنا فصدقه بما یقول او امرأته حائضا او اتی امرأة فی دبرھا فقد برئ مما انزل اللہ علی محمد ﷺ (رواہ احمد، ابوداؤد) معجم طبرانی کی روایت ہے من اتی کاھنا فسأله عن شیء حجبت عنه التوبة اربعین لیلة فان صدقه بما قال کفر۔

غیب سے مراد وہ ہے جس کا ادراک نہ تو حس سے ہو سکتا ہے اور نہ اس کا علم بدیہی ہے اور نہ ہی اس پر کوئی دلیل ہے کہ استدلال کے ذریعے حاصل ہو سکے۔ لہٰذا اس قسم کا علم اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہے اور غیر اللہ سے نفی کی گئی ہے اور جس چیز کا ادراک کسی حاسے کے ذریعے یا دلیل کے ذریعے کیا جا سکتا ہے اس قسم کے علم کا دعویٰ کفر نہیں اور نہ اس کا مدعی کافر ہے۔

﴿والمعدوم لیس بشیء ان ارید بالشیء الثابت المتحقق علی ما ذھب الیه المحققون من ان الشیئیة تساوق الوجود والثبوت والعدم یرادف النفی فھذا حکم ضروری لم ینازع فیه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممکن ثابت فی الخارج وان ارید ان المعدوم لا یسمی شیئا فھو بحث لغوی مبنی علی تفسیر الشیء بانه الموجود او المعدوم او ما یصح ان یعلم ویخبر عنه فالمرجع الی النقل وتتبع موارد الاستعمال﴾

ترجمہ: اور معدوم شی نہیں ہے اگر شی سے مراد ثابت ہے اور متحقق ہے جیسا کہ محققین کا مذہب ہے کہ شیئیت وجود اور ثبوت کا مرادف ہے اور عدم نفی کا مرادف ہے۔ تب تو یہ حکم ضروری ہے۔ اس میں کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے سوائے معتزلہ کے جو اس بات کے قائل ہیں کہ معدوم ممکن خارج میں ثابت ہے۔ اور اگر یہ مراد ہو کہ معدوم کو شی نہیں کہا جاتا تو یہ لغوی بحث ہے جو شی کی اس تفسیر پر مبنی ہے کہ وہ موجود یا معدوم ہے یا اس چیز کا نام ہے جس کا معدوم ہونا یا خبر دینا صحیح ہو تو مرجع نقل اور مواقع استعمال کی چھان بین ہے۔

تشریح: یہ مسئلہ معتزلہ اور اشاعرہ کے درمیان مختلف فیہ ہے اس مسئلے کے اندر دو باتیں ہیں۔ پہلی بات یہ ہے کہ معدوم خارج میں موجود ہے یا نہیں۔ دوسری بات یہ کہ معدوم کو شی کے نام سے پکارا جا سکتا ہے۔ پہلی بات کی تحقیق یہ ہے کہ اشاعرہ اور فلاسفہ کے نزدیک معدوم خارج میں موجود نہیں جبکہ معتزلہ کے نزدیک وہ معدوم جو ممکن الوجود ہے وہ خارج میں موجود ہے۔

دوسری بات کی تحقیق یہ کہ اشاعرہ کے نزدیک معدوم کو شی کا نام نہیں دیا جا سکتا اور معتزلہ کے نزدیک معدوم ممکن کو شی کا نام دیا جا سکتا ہے۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کا تعلق عرف و عادت کے ساتھ ہے جس کے لئے نقل من العرب اور مواقع استعمال کی چھان بین ضروری ہے۔

﴿وفی دعاء الاحیاء للاموات وصدقتهم ای صدقة الاحیاء عنهم ای عن الاموات نفع لهم ای للاموات خلافا للمعتزلة تمسکا بان القضاء لایتبدل، وکل نفس مرهونة بما کسبتْ وَالمرء مجزی بعمله لا بعمل غیره ولنا ما ورد فی الاحادیث الصحاح من الدعاء للاموات خصوصاً فی صلوة الجنازة وقد توارثه السلف فلو لم یکن للاموات نفع فیه لما کان له معنیً وقال علیه السلام ما من میت تصلی علیه امة من المسلمین یبلغون مائةً کلهم یشفعون له الا شُفعوا فیه وعن سعد بن عبادة انه قال یا رسول اللّٰه ان ام سعد قد ماتت فایّ الصدقة افضل قال الماء فحفر بئرا وقال هذه لامّ سعد وقال علیه السلام الدعاء یرد البلاء والصدقة تطفی غضب الرب وقال علیه السلام ان العالم والمتعلم اذا مرّا علی قریة فان اللّٰه یرفع العذاب عن مقبرة تلك القریة اربعین یوماً والاحادیث والآثار فی هذا الباب اکثر من ان تحصیٰ﴾۔

ترجمہ: اور مردوں کے واسطے زندوں کی دعا میں اور مردوں کی طرف سے زندوں کے صدقہ خیرات کرنے میں مردوں کو نفع ہوتا ہے برخلاف معتزلہ کے (کہ ان کے نزدیک کسی کے لئے دوسرے کا عمل نفع بخش نہیں ہے) اس بات سے استدلال کرنے کی وجہ سے کہ قضاء الٰہی بدلتی نہیں اور ہر نفس اپنے عمل میں ماخوذ ہوگا اور انسان کو اپنے ہی عمل کی جزاء ملے گی اور ہماری دلیل احادیث صحیحہ میں مردوں کے لئے بالخصوص نماز جنازہ میں دعا کا وارد ہونا ہے اور سلف نے اس کو ایک دوسرے سے لیا ہے، سو اگر اس میں مردوں کا کوئی نفع نہ ہوتا تو اس کا کوئی معنی نہ ہوتا۔ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا کہ جس میت پر بھی مسلمانوں کی کوئی جماعت جن کی تعداد سو کو پہنچتی ہے نماز جنازہ پڑھتی ہے اور وہ سب اس کے لئے سفارش کرتے ہیں تو اس بارے میں ان کی سفارش ضرور قبول ہوتی ہے۔ اور سعد بن عبادہ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا یا رسول اللہ ام سعد مر گئی تو ان کے لئے کون سا صدقہ افضل ہوگا؟ آپ نے فرمایا پانی، تو سعد بن عبادہ نے ایک کنواں کھدوایا اور فرمایا کہ یہ ام سعد کے لئے وقف ہے۔ اور نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ دعاء مصائب کو دور کرتی ہے اور صدقہ پروردگار کے غضب کو ٹھنڈا کرتا ہے۔ اور نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ عالم اور متعلم کا جب کسی بستی پر گزر ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس بستی کے قبرستان سے چالیس روز تک کے لئے عذاب اٹھا لیتے ہیں اور اس باب میں احادیث و آثار بے شمار ہیں۔

تشریح: پہلے مصنف رحمہ اللہ بتا چکے ہیں کہ بعض فقہی مسائل میں معتزلہ کے ساتھ اختلاف ہے لہذا اس اختلاف کی بنیاد پر ان کو بھی یہاں پر ذکر کیا جاتا ہے اگرچہ یہاں پر صرف عقائد کا بحث بیان کرنا تھا۔ لہذا معتزلہ اور ہمارے درمیان ایک مختلف فیہ مسئلہ یہ ہے کہ کیا مردے کے لئے ایصال ثواب کیا جا سکتا ہے یا نہ۔ معتزلہ کے نزدیک مردے کے لئے ایصال ثواب ثابت نہیں جبکہ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ مردوں کے لئے شریعت کے بتائے ہوئے طریقوں کے مطابق ایصال ثواب کیا جا سکتا ہے ان کے لئے دعا صدقہ اور خیرات کیا جا سکتا ہے اور اللہ تعالیٰ اس کا اجر و ثواب ان تک براہ راست پہنچا دیتے ہیں۔ معتزلہ کے پاس اپنی مدعی پر تین دلائل ہیں۔ پہلی دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ کے فیصلے مضبوط ہوا کرتے ہیں کسی کی دعا سے ان میں تغیر و تبدیلی ممکن نہیں لہذا دعا کی ضرورت بھی باقی نہ رہی۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم میں ارشاد خداوندی ہے کل نفس بما کسبت رھینۃ الا اصحاب الیمین۔ انسان کو اپنے عمل کا بدلہ ملے گا نہ کہ کسی اور کے عمل کا۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم میں ارشاد ہے لیس للانسان الا ما سعی یعنی انسان کو صرف اس کے عمل کا بدلہ ملے گا نہ کہ کسی اور کے عمل کا، لہذا کسی کی دعا اور صدقہ اس کے لئے نافع نہیں ہو سکتا۔ ان کے تینوں دلائل سے ہمارا جواب یہ ہے۔ دعا اور ایصال ثواب کے مختلف طریقے قضاء میں داخل ہیں جس طرح انسان دیگر اسباب اختیار کر سکتا ہے لہذا دعا اور صدقہ بھی ایک قسم کا سبب ہے۔

(۲) دوسری دلیل سے ہمارا جواب یہ ہے کہ اس آیت کا تعلق کفار سے ہے کہ وہ اپنے عمل میں پھنسے ہوئے ہوں گے اور مسلمان خوشی خوشی جنت میں زندگی گزار رہے ہوں گے۔

(۳) احادیث کثیرہ سے ثابت ہے کہ مردے کے لئے دوسروں کی دعا نافع ہو سکتی ہے۔

ولنا ما ورد فی الاحادیث الصحاح الخ

یہاں سے شارح رحمہ اللہ اپنے دلائل بیان فرما رہے ہیں جن سے معلوم ہوگا کہ ایصال ثواب کے ذریعے مردوں کو نفع پہنچایا جا سکتا ہے۔ اس سلسلے میں کئی احادیث وارد ہیں جو کہ واضح طور پر شارح نے بیان فرمائے ہیں لہذا اس کی تشریح اور وضاحت کی خاص ضرورت نہیں۔

وقال علیہ السلام ان العالم والمتعلم اذا مرّ علی قریۃ الخ اس حدیث کے بارے میں حافظ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کے لئے کوئی اصل نہیں ہے۔

والاحادیث والآثار فی ھذا الباب الخ شارح فرماتے ہیں کہ یہ تو میں نے متن میں چند نمونے ذکر کئے ورنہ اور بھی اس سلسلے میں کئی روایات اور احادیث کا مجموعہ ثابت ہے بطور مثال۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب بندہ مر جاتا ہے تو اس کا عمل نامہ بند ہو جاتا ہے مگر تین بندوں کے عمل نامے جاری رہتے ہیں (۱) وہ بندہ جس نے صدقہ جاریہ کیا ہو۔ (۲) ایسا علم جس سے فائدہ اٹھایا جا رہا ہو۔ (۳) اور ولد صالح جو اس کے لئے دعا کر رہا ہو۔ رواہ مسلم۔

ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے جو کہ مرفوعاً نقل کرتے ہیں کہ بروز قیامت انسان پہاڑوں جیسا اجر دیکھ کر کہے گا کہ یہ اجر کہاں سے ہے تو اسے کہا جائے گا کہ یہ آپ کے اولاد کا استغفار ہے جو کہ آپ کے لئے کیا کرتا تھا۔ یہ حدیث طبرانی میں موجود ہے جس کے علاوہ اور بھی روایات ہیں۔

﴿وَاللّٰہ تعالیٰ یجیب الدعوات ویقضی الحاجات لقولہ تعالیٰ ادعونی استجب
لکم ولقولہ علیہ السلام یستجاب الدعاء للعبد مالم یدع باثم او قطیعة رحم مالم
یستعجل ولقولہ علیہ السلام ان ربکم حی کریم یستحیی من عبدہ اذا رفع یدیہ الیہ ان
یردھما صفرا، واعلم ان العمدة فی ذالک صدق النیة وخلوص الطویة وحضور القلب
لقولہ علیہ السلام ادعوا اللّٰہ وانتم موقنون بالاجابة واعلموا ان اللّٰہ لا یستجیب الدعاء
من قلب غافل لاہ واختلف المشائخ فی انہ ھل یجوز ان یقال یستجاب دعاء الکافر
فمنعہ الجمہور لقولہ تعالیٰ وما دعاء الکافرین الا فی ضلال ولانہ لا یدعو اللّٰہ تعالیٰ لانہ
لا یعرفہ وان اقر بہ فلما وصفہ بما لا یلیق بہ فقد نقض اقرارہ وما روی فی الحدیث ان
دعوة المظلوم وان کان کافرا یستجاب محمول علی کفران النعمة وجوزہ بعضھم
لقولہ تعالیٰ حکایة عن ابلیس رب انظرنی فقال اللّٰہ تعالیٰ انک من المنظرین فھذہ اجابة
والیہ ذھب ابو القاسم الحکیم وابو نصر الدبوسی قال الصدر الشہید وبہ یفتی﴾۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ دعائیں قبول کرتا ہے اور حاجات پوری کرتا ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ تم مجھ سے مانگو میں تمہاری دعا قبول کروں گا اور نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ بندہ کی دعا قبول ہوتی ہے بشرطیکہ وہ گناہ کے متعلق یا قطع رحم کے متعلق دعا نہ کرے بشرطیکہ وہ جلدی نہ مچائے اور نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ تمہارا رب بڑا باحیا ہے، کریم ہے، جب بندہ اس کی طرف اپنے ہاتھ اٹھاتا ہے تو ایسے ان کو خالی واپس کرتے ہوئے حیا آتی ہے اور جاننا چاہئے (کہ دعا کی قبولیت کے سلسلے میں) قابل اعتماد چیز صدق نیت اور خلوص قلب اور (حق تعالیٰ کے ساتھ) حضور قلب ہے۔ نبی علیہ السلام کے ارشاد فرماتے کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ سے دعا کرو درآں حالیکہ کہ قبولیت کا یقین رکھو اور یہ بات جان لو کہ اللہ تعالیٰ غافل اور کھلواڑ کرنے والوں کی دعا قبول نہیں فرماتے ہیں اور اس بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے کہ کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ کافر کی دعا قبول ہوتی ہے؟ تو جمہور نے اس کا انکار کیا اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ کافر کی دعا محض بیکار ہوتی ہے اور اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا ہی نہیں اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی معرفت نہیں رکھتا اور اگر زبان سے اس کا اقرار کرتا ہے تو جب اس نے اللہ کی

ایسی صفت بیان کی جو اس کے شایان شان نہیں ہے تو اس کا اقرار نوٹ کیا۔ اور حدیث میں جو آیا ہے کہ مظلوم کی دعا قبول ہوتی ہے اگرچہ وہ کافر ہو، تو وہ کفران نعمت پر محمول ہے اور بعض لوگوں نے اس کو جائز قرار دیا ہے اور ابلیس کے متعلق بطور حکایت اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ ابلیس نے کہا۔ رب انظرنی الی یوم یبعثون۔ ترجمہ۔ اے اللہ مجھے قیامت تک مہلت دیجئے تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ انک من المنظرین۔ ترجمہ۔ تجھے مہلت دی گئی۔ یہ قبولیت ہے اور یہی مذہب ہے ابو القاسم حکیم اور ابو نصر دبوسی کا۔ صدر الشہید نے کہا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ (۱)

تشریح: اللہ تعالیٰ کی ذات وہ ہے جو بندوں کی دعاؤں کو قبول کرتا ہے اور ان کے حاجات اور ضروریات پوری کرتا ہے یہ ہمارا عقیدہ ہے۔ اس عقیدے کی اثبات کے لئے مصنف رحمہ اللہ نے تین دلائل بیان کئے ہیں ایک آیت اور دو حدیثیں۔

پہلی دلیل یہ ہے وقال ربکم ادعونی استجب لکم ان الذین یستکبرون عن عبادتی سیدخلون جہنم داخرین۔ دوسری دلیل یہ حدیث ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کی دعا قبول کرتا ہے جب تک کہ وہ کسی گناہ کی دعا نہ کرے اور قطع رحمی کی دعا نہ کرے جب تک کہ وہ جلدی نہ کرے۔

تیسری دلیل یہ حدیث ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کے سامنے کوئی حاجت کے لئے ہاتھ اٹھاتا ہے تو اللہ تعالیٰ کو شرم آتی ہے کہ اس کے ہاتھوں کو خالی لوٹا دے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر حال میں بندہ کی دعا قبول فرماتے ہیں تاہم قبولیت دعا کی تین شکلیں ہیں۔

پہلی شکل یہ ہے کہ جو مانگا ہے وہی دے دیں۔ دوسری شکل یہ ہے کہ اس دعا کے بدلے وہ چیز تو نہ دے جو مانگ رہا ہے لیکن اس کے بدلے ایک اور مصیبت ٹال دے۔ تیسری شکل یہ ہے کہ آخرت میں اس کے درجات بلند کر دے۔

بہرحال قبولیت دعا کے لئے نیت کا صدق، دل کا خلوص اور قلب کا حضور ضروری ہے طوبیٰ کے معنی دل کے ہیں جیسا کہ ایک حدیث میں وارد ہے کہ تم اللہ تعالیٰ سے یقین کے ساتھ مانگو اور حضور قلب کے ساتھ

---

(۱) ابو القاسم حکیم علوم ظاہریہ اور باطنیہ کے جامع تھے۔ وسعت علم اور دقت کلام کی وجہ سے حکیم کے نام سے مشہور ہوئے۔ سمرقند میں وفات پا گئے ہیں۔ ابو نصر دبوسی کے بارے میں کہ دبوس سمرقند میں ایک بستی کا نام ہے اس لیے دبوسی کہلائے جاتے ہیں۔ اپنے وقت کے انتہائی جامع اور وسیع العلم عالم تھے۔ الفوائد البہیہ ص ۱۰۷۔

صدرالشہید کا اپنا نام عمر ہے۔ باپ کا نام عبدالعزیز ہے حسام الدین کے نام سے مشہور تھے۔ اکثر صدر الشہید کے نام پہچانے جاتے تھے۔ اصول اور فروع کے امام تھے۔ ۴۸۳ھ میں پیدا ہوئے اور ۵۳۶ھ کو ایک کافر کے ہاتھوں شہید ہوئے۔

بالجملہ۔ دل کی غفلت کے ساتھ اللہ تعالیٰ دعا قبول نہیں فرماتے۔ ابھی تک جو مسئلہ چل رہا تھا اس پر تو اتفاق ہے کہ مومن کی دعا اللہ تعالیٰ کسی نہ کسی شکل میں ضرور قبول فرما دیتے ہیں لیکن اختلاف اس میں ہے کہ کیا کافر کی دعا کو اللہ تعالیٰ قبول فرما دیتے ہیں یا نہ۔ اس مسئلے میں علماء کی دو جماعت ہیں۔ (۱) جمہور۔ (۲) محققین۔

جمہور علماء کے نزدیک اللہ تعالیٰ کافر کی دعا قبول نہیں فرماتے ہیں ان کے لئے دو دلائل ہیں۔ پہلی دلیل یہ آیت قرآنی ہے وما دعاء الکافرین الا فی ضلال۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کافر کی دعا بے کار اور ضائع ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ کافر اللہ کو پہچانتا نہیں کہ یہ کون ہے اگر چہ وہ زبان سے اقرار بھی کرے لیکن وہ اللہ کے لئے ایسی صفات بیان کرے گا جو بالکل اقرار کے منافی ہے لہذا اس کی دعا کیسے قبول کی جائے گی یہ ایک قسم کی عقلی دلیل ہے۔

محققین کی رائے یہ ہے کہ کافر کی دعا بھی قبول کی جاتی ہے اور ان کا استدلال ابلیس والی دعا ہے کہ ابلیس نے اللہ تعالیٰ سے کہا رب انظرنی الیٰ یوم یبعثون تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا انک من المنظرین، ابوالقاسم حکیم اور ابونصر دبوسی کا بھی مذہب ہے اور صدرالشہید کے قول کے مطابق یہ مفتی بہ مذہب ہے۔ بعض علماء نے دونوں اقوال کے درمیان ایک بہترین تطبیق فرمائی ہے وہ یہ کہ جہاں عدم قبولیت کی بات ہے تو اس سے مراد کفار کی وہ دعا ہے جس کا تعلق امور آخرت سے ہے اور جہاں قبولیت کی بات ہے تو اس سے مراد وہ دعا ہے جس کا تعلق امور دنیا سے ہے۔ واللہ اعلم۔

﴿وما اخبر به النبی علیه السلام من اشراط الساعة ای من علاماتها من خروج الدجال ودابة الارض ویاجوج وماجوج ونزول عیسیٰ علیه السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها فهو حق لانها امور ممکنة اخبر بها الصادق قال حذیفة بن اُسید الغفاری طلع النبی علیه السلام علینا ونحن نتذاکر فقال ماتذکرون قلنا نذکر

الساعة فقال انها لن تقوم حتیٰ تروا قبلها عشر آیات فذکر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها و نزول عیسیٰ بن مریم و یاجوج و ماجوج وثلثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب و خسف بجزیرة العرب واٰخر ذالك نار تخرج من الیمن تطرد الناس الیٰ محشرھم، والاحادیث الصحاح فی ھذہ الاشراط کثیرة جدا وقد روی احادیث واٰثار فی تفاصیلھا و کیفیاتھا فلتطلب من کتب التفسیر والسیر والتواریخ ﴾۔

ترجمہ: اور نبی علیہ السلام نے جن علامات قیامت کی خبر دی ہے مثلا دجال اور دابۃ الارض اور یاجوج ماجوج کا خروج اور عیسیٰ علیہ السلام کا آسمان سے نزول اور آفتاب کا مغرب سے طلوع ہونا تو یہ حق ہے اس لئے کہ یہ ایسے ممکن امور ہیں جن کی مخبر صادق نے خبر دی ہے، حذیفہ بن اسید غفاریؓ فرماتے ہیں کہ نبی علیہ السلام اچانک ہمارے پاس آپہنچے دراں حالیکہ ہم سب آپس میں گفتگو کر رہے تھے، آپ نے پوچھا کیا گفتگو کر رہے ہو ہم نے کہا کہ ہم قیامت کا ذکر کر رہے ہیں تو آپ نے فرمایا قیامت ہرگز نہ آئے گی یہاں تک کہ اس سے پہلے تم دس نشانیاں دیکھ لو، پھر آپ نے دخان اور دجال کا اور دابۃ الارض کا اور مغرب سے سورج کے طلوع ہونے کا اور عیسیٰ ابن مریم کے نزول کا اور یاجوج اور ماجوج کا اور تین خسوف (زمین کے دھنسنے کا) مشرق میں ایک خسف کا اور مغرب میں ایک خسف کا اور جزیرۃ العرب میں ایک خسف کا ذکر فرمایا۔ اور اس کے آخر میں ایک آگ یمن سے نکلے گی جو لوگوں کو ان کے محشر کی طرف ہنکا کر لے جائے گی، اور ان علامات کے بارے میں احادیث کثرت سے ہیں اور ان کی تفصیل اور کیفیات کے بارے میں احادیث اور آثار مروی ہیں لہذا تفسیر، سیرت اور تاریخ کی کتابوں سے معلوم کرنا چاہئے۔

تشریح: اشراط جمع ہے شرط کی بفتح الراء، ساعۃ قیامت کے مختلف ناموں میں سے ایک نام ہے۔ ساعت کے لغوی معنی ایک گھڑی کے ہیں، تو قیامت کو ساعت اس لئے کہا جاتا ہے کہ یوم البعث اپنے طول کے باوجود اللہ تعالیٰ کے نزدیک ساعت واحدہ کے مثل ہے، یا اس لئے کہ بعث کا وقوع ساعت واحدہ میں بغتۃً اور اچانک آجائے گا اس لئے قیامت کو ساعت کہا جاتا ہے۔

وقوع قیامت پر قرآن اور حدیث کے واضح دلائل موجود ہیں۔ قیامت کا انکار کفر ہے لہٰذا اہل سنت کا
قیامت سے متعلق عقیدہ بیان کرتے ہوئے فلاسفہ کی تردید ہو رہی ہے کہ وہ بعث بعد الموت سے منکر ہیں۔
حضرت ابوالکلام آزاد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قیامت پر بعث پر تو واضح صریح نقلی دلائل موجود ہیں تاہم قیامت
عقلاً بھی ثابت ہے کہ ایک دن بھی ہونا چاہئے جس دن صالح اور بدکار کا فرق اور مسلمان اور مجرموں کے درمیان واضح
طور پر جدائی ہو سکے وہ روز قیامت ہے جس دن فرمان الٰہی ہوگا وامتازوا الیوم ایہا المجرمون۔ لہٰذا ہمارا
عقیدہ یہ ہے کہ آپ ﷺ نے جن علامات قیامت کی اطلاع امت کو دی ہے وہ سب کی سب حق اور سچ ہیں ان کا
ماننا واجب اور لازم ہے جس کی تفصیل سیرت، تاریخ و تفسیر کی کتابوں میں موجود ہے باقی کتاب کے اندر
مذکورہ متن اور شرح کو مزید تفصیل کی ضرورت نہیں وہ بالکل واضح ہے۔

﴿ والمجتهد في العقليات والشرعيات الأصلية والفرعية قد يخطئ وقد يصيب
وذهب بعض الأشاعرة والمعتزلة إلى أن كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي
لا قاطع فيها مصيب وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في أن لله تعالى في كل حادثة
حكماً معيناً أم حكمه في المسائل الاجتهادية ما أدى إليه رأي المجتهد وتحقيق هذا
المقام أن المسألة الاجتهادية إما أن لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد
المجتهد أو يكون وحينئذ إما أن لا يكون من الله تعالى عليه دليل أو يكون وذلك
الدليل إما قطعي أو ظني فذهب إلى كل احتمال جماعة والمختار أن الحكم معين وعليه
دليل ظني إن وجده المجتهد أصاب وإن فقده أخطأ والمجتهد غير مكلف بإصابته
لغموضه وخفائه فلذلك كان المخطئ معذوراً بل مأجوراً فلا خلاف على هذا
المذهب في أن المخطئ ليس بآثم وإنما الخلاف في أنه مخطئ ابتداءً وانتهاءً أي
بالنظر إلى الدليل والحكم جميعاً وإليه ذهب بعض المشائخ وهو مختار الشيخ أبي
منصور أو انتهاءً فقط أي بالنظر إلى الحكم حيث أخطأ فيه وإن أصاب في الدليل حيث
أقامه على وجهه مستجمعاً بجميع شرائطه وأركانه وأتى بما كلف به من الاعتبارات
وليس عليه في الاجتهاديات إقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة ﴾۔

ترجمہ: عقلیات اور شرعیات اصلیہ اور فرعیہ میں اجتہاد کرنے والا کبھی خطاء کرتا ہے اور کبھی صواب پر ہوتا ہے، اور بعض اشاعرہ اور معتزلہ کا مذہب ہے کہ ان مسائل فرعیہ اور شرعیہ میں جن میں کوئی دلیل قطعی نہیں، ہر اجتہاد کرنے والا صواب اور درستگی پر ہوتا ہے اور یہ اختلاف اس بارے میں ان کے اس اختلاف پر مبنی ہے کہ ہر مسئلہ میں اللہ تعالیٰ کا ایک حکم معین ہے یا مسائل اجتہادیہ میں اس کا حکم وہی ہے جس حکم تک مجتہد کی رائے پہنچے اور مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ مسائل اجتہادیہ میں مجتہد کے اجتہاد سے پہلے یا تو اللہ کی طرف سے کوئی حکم معین نہیں ہوگا یا معین ہوگا اور اس صورت میں یا تو اللہ کی طرف سے اس پر کوئی دلیل نہیں ہوگی یا ہوگی اور وہ دلیل قطعی ہوگی یا ظنی تو ہر احتمال کی طرف ایک جماعت گئی ہے۔ اور مختار یہ ہے کہ حکم معین ہے اور اس پر دلیل ظنی ہے، جس کو مجتہد اگر پالے تو صواب پر ہے اور اگر نہ پالے تو خطاء پر ہے۔ اور مجتہد حکم صواب پانے کا مکلف نہیں اس کے غامض اور مخفی ہونے کی وجہ سے اسی وجہ سے اجتہاد میں خطاء کرنے والا معذور بلکہ ماجور یعنی اجر و ثواب دیا ہوا ہونے والا ہے۔ تو اس مذہب میں اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اجتہاد میں خطاء کرنے والا گنہگار نہیں اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ وہ ابتداء و انتہاء یعنی دلیل اور حکم دونوں میں خطاء کرنے والا ہے، یہی بعض مشائخ کا مذہب ہے اور شیخ ابو منصور ماتریدی کا پسندیدہ ہے۔ یا صرف انتہاء یعنی حکم کے اعتبار سے خطاء کرنے والا ہے کہ (حکم کے پانے) میں خطاء کی ہے اگرچہ دلیل میں صواب و درستگی پر ہے کہ دلیل ٹھیک تو حکم کی دلیل ہے چاہیے وہ تمام شرائط و ارکان پر مشتمل ہے اور اس نے تمام ان شرائط کا اعتبار کیا جس کا وہ مکلف ہے اور اجتہادی مسائل میں اس پر قطعی حجت قائم کرنا واجب نہیں جس کا مدلول یقینی طور پر حق ہوتا ہے۔

تشریح: واضح رہے کہ جہاں نص صریح موجود ہے وہاں مجتہد کے اجتہاد کی ضرورت نہیں اور جہاں صریح نص موجود نہیں وہاں مجتہد کو اجتہاد کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس مسئلے کی ضرورت یوں پڑی کہ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ مجتہد دوران اجتہاد کبھی حق تک پہنچ سکے گا اور کبھی درمیان میں خطاء کر کے حق تک نہ پہنچ سکے گا دونوں صورتوں میں مجتہد ماجور عند اللہ ہوگا جو حق تک پہنچ کر دو اجر حاصل کرے گا اور جب حق تک نہ پہنچ سکے تو اس کے لئے صرف ایک اجر ہے جبکہ کچھ معتزلہ کی رائے یہ ہے کہ مجتہد سے دوران اجتہاد کسی قسم کی غلطی

مصیبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافیین من الحظر والاباحة او الصحة والفساد او الوجوب وعدمه وتمام تحقیق هذه الادلة والجواب عن تمسکات المخالفین یطلب من کتابنا التلویح فی شرح التنقیح ﴾۔

ترجمہ: اور دلیل اس بات پر کہ مجتہد کبھی خطاء کرتا ہے متعدد ہے۔ اول اللہ تعالیٰ کا ارشاد "ففهمنٰها سلیمان" ہے اور ضمیر (منصوب) حکومت اور فتویٰ کی طرف راجع ہے اگر دونوں اجتہادوں میں سے ہر ایک درست ہوتا تو سلیمان علیہ السلام کو خصوصیت سے ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے اس لئے کہ اس صورت میں (سلیمان اور داؤد علیہما السلام میں سے) ہر ایک نے صحیح حکم پالیا اور اس کو سمجھ لیا دوسری دلیل اجتہاد کے خطاء اور صواب کے درمیان دائر ہونے پر دلالت کرنے والی احادیث و آثار ہیں جو معنی متواتر ہیں نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ اگر تو صحیح حکم کو پالے تو تیرے لئے دس نیکیاں ہیں اور اگر تو خطاء کرے تو تیرے لئے ایک نیکی ہے۔ اور ابن مسعودؓ سے یہ لفظ منقول ہے کہ اگر میں صحیح حکم پالوں تو اللہ کی طرف سے ہے ورنہ میری طرف سے اور شیطان کی طرف سے ہے۔ اور اجتہادی مسائل میں صحابہ کا ایک دوسرے کو غلطی قرار دینا مشہور ہے تیسری دلیل یہ ہے کہ قیاس حکم کو ظاہر کرنے والا ہے، ثابت کرنے والا نہیں کیونکہ جو حکم قیاس سے ثابت ہے وہ باعتبار علت کے نص سے ثابت ہے، اور علماء کا اس پر اجماع ہے کہ نص سے ثابت حکم میں حق صرف ایک ہے۔ چوتھی دلیل یہ کہ ہمارے نبی کی شریعت میں وارد احکام میں باہم ان کے درمیان کوئی تفریق نہیں، تو اگر ہر مجتہد صواب پر ہو تو فعل واحد کا متنافیین حظر و اباحت۔ صحت و فساد یا وجوب و عدم وجوب کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا۔ اور ان دلائل کی تحقیق اور مخالفین کے استدلال کا جواب ہماری کتاب التلویح فی شرح التنقیح سے معلوم کیا جائے۔

تشریح: متن کے اندر مذکورہ مذہب جو کہ محققین کا ہے وہ بطور دعویٰ ہے۔ اب اس کے لئے دلائل بیان کئے جاتے ہیں۔ بہذا شارح نے چار دلائل پیش کئے کہ مجتہد کبھی خطا کر جاتے ہیں۔

پہلی دلیل حضرت سلیمانؑ اور حضرت داؤدؑ کا واقعہ ہے۔ وداؤد وسلیمان اذ یحکمان فی الحرث اذ نفشت فیه غنم القوم وکنا لحکمهم شاهدین ففهمنٰها سلیمٰن وکلاً اٰتینا حکماً وعلماً۔

حضرت داؤد اللہ کے پیغمبر ہیں حضرت سلیمانؑ ان کے صاحبزادے ہیں اور خود نبی ہیں۔ دونوں کو اللہ تعالیٰ نے قوت فیصلہ اور علم وحکمت سے نوازا تھا۔ ابھی حضرت سلیمانؑ کی بچپن تھی، بعض علماء کے نزدیک ان کی عمر صرف گیارہ سال کی تھی کہ حضرت داؤدؑ کی خدمت میں ایک مقدمہ پیش ہوا کہ ایک شخص کے کھیت میں رات کے وقت دوسرے کی بکریاں داخل ہو گئیں۔ کھیتی کا بڑا نقصان ہوا۔ فریقین نے اپنا فیصلہ حضرت داؤدؑ کے پاس پیش کیا۔ حضرت داؤدؑ نے فیصلہ یہ کیا کہ بکریاں کھیتی والے کو دیدی جائیں اور کھیتی بکری والوں کو دی جائے کہ دونوں کی قیمت برابر تھی۔ حضرت سلیمانؑ نے فرمایا کہ میرے نزدیک کھیتی والا بکریاں اپنے پاس رکھے اور ان کا دودھ اور اون وغیرہ سے باقاعدہ فائدہ حاصل کرتا رہے اور بکریوں والا کھیتی کو لے کر اس کی نگرانی کرتا رہے جب کھیتی اپنی پرانی حالت پر صحیح طریقے سے پہنچ جائے تو بکریاں مالک کو لوٹا دیئے جائیں اور کھیتی والے کو کھیتی لوٹا دی جائے۔ اس صورت میں دونوں کا نقصان نہ ہوگا۔ جب حضرت داؤدؑ نے یہ فیصلہ سنا تو خوش ہو کر تحسین فرمائی اور اپنے اجتہاد سے رجوع کر لیا۔ لہٰذا واقعہ مذکورہ سے معلوم ہوا کہ دونوں حضرات مجتہد تھے دونوں نے فیصلہ فرمایا دونوں میں ایک مخطی اور ایک مصیب تھا۔

الثانی الاحادیث والآثار الخ یہ دوسری دلیل ہے کہ اجتہاد خطأ اور صواب کے درمیان دائر ہونے والی روایات اگرچہ آحاد ہیں مگر وہ متواتر المعنی ہیں اگرچہ تواتر اسنادی تو نہیں لیکن تواتر معنوی ضرور ہے جو کہ شرح میں مذکور ہے بلکہ صحابہ کرام سے بھی ثابت ہے کہ ان سے دوران اجتہاد غلطیاں سرزد ہوئی ہیں۔ لہٰذا یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ مجتہد مخطی اور مصیب دونوں ہو سکتا ہے۔

الثالث ان القیاس مظہر الخ یہ تیسری دلیل ہے کہ قیاس حکم کو ثابت نہیں کرتا بلکہ وہ حکم ظاہر کرتا ہے کیونکہ قیاس میں غیر منصوص حکم کو کسی علت جامعہ کی وجہ سے حکم منصوص پر قیاس کیا جاتا ہے، بہرحال قیاس مظہر ہے مثبت نہیں اور مثبت حکم دراصل نص ہے اور علماء کا اجماع ہے کہ جو حکم نص سے ثابت ہوتا ہے وہاں حق ایک ہوتا ہے یعنی حکم واحد اور متعین ہوتا ہے۔ جب حکم ایک ہے تو حق بھی ایک ہے تو ظاہر ہے کہ ایک مجتہد اس حق کو حاصل کر سکے گا اور دوسرا حاصل نہ کر سکے گا بلکہ مخطی ہوگا لہٰذا ہمارا مقصود ثابت ہوا کہ مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی مخطی۔

والرابع انہ لاتفرقة فی العمومات الخ یہ چوتھی دلیل ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ شریعت محمدیہ میں

یہ طریقہ اختیار نہیں کیا گیا کہ کچھ آدمیوں کے لئے ایک حکم ہو اور کچھ کے لئے اور حکم ہو بلکہ تو سب پر فرض ہے خواہ وہ عربی ہو یا عجمی، تو اگر ہر مجتہد کو ہم مصیب مانیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حکم شریعت میں منافات ہے یعنی بعض لوگوں کے لئے وہ حکم اباحت سے متصف ہے اور بعض کے لئے ممانعت کے ساتھ متصف ہے تو اس کے ذریعے ایک عمل کا متضاد صفات کے ساتھ متصف ہونا لازم آتا ہے حالانکہ دین اسلام میں یہ طریقہ مشروع نہیں تو اس سے خود بخود یہ بات ثابت ہو رہی ہے کہ مجتہد کبھی مخطی ہوگا اور کبھی مصیب ہوگا، یہی محققین کا مذہب ہے جو کہ دلائل کے ساتھ ثابت کیا گیا۔

﴿ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة، أما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالإجماع بل بالضرورة وأما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه، الأول أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية عن إبليس أرأيتك هذا الذي كرمت علي وأنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الأمر للأدنى بالسجود للأعلى دون العكس، الثاني أن كل واحد من أهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم آدم الأسماء كلها الآية أن القصد منه إلى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم، الثالث قوله تعالى إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين والملائكة من جملة العالم وقد خص من ذلك بالإجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فبقي معمولا به فيما عدا ذلك ولا خفاء في أن هذه المسألة ظنية يكتفى فيها بالأدلة الظنية، الرابع أن الإنسان قد يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولا شك أن العبادة وكسب الكمال مع الشواغل والصوارف أشق وأدخل في الإخلاص فيكون أفضل﴾۔

ترجمہ: اور انسان رسول فرشتہ رسولوں سے اور فرشتہ رسول عام انسانوں سے اور عام انسان عام فرشتوں سے افضل ہے۔ بہر حال فرشتہ رسولوں کو عام انسانوں سے افضل قرار دینا تو یہ اجماع سے بلکہ ضرورت (دینی) سے ثابت ہے رہا انسان رسولوں کا فرشتہ رسولوں سے اور عام انسانوں کا عام فرشتوں سے افضل ہونا تو چند وجوہ سے ہے اول یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کو آدم کے سامنے تعظیمی سجدہ کرنے کا حکم دیا ابلیس سے بطور حکایت کے اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے۔ أرأيتك هذا الذي كرمت علي خلقتني من نار و خلقته من طين۔ ترجمہ۔ بھلا بتائیے کیا یہ وہ شخص ہے جس کو آپ نے مجھ پر فضیلت اور بزرگی دی ہے حالانکہ آپ نے مجھ کو آگ سے پیدا کیا ہے جس کی فطرت میں بلندی ہے اور اس کو مٹی سے پیدا کیا جس کی فطرت میں پستی ہے اس لئے میں اعلیٰ اور وہ ادنیٰ ہے اور حکمت کا تقاضہ یہ نہیں کہ ادنیٰ کے سامنے اعلیٰ کو سجدہ کرنے کا حکم دیا جائے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد وعلم آدم الاسماء كلها سے اہل لسان میں سے ہر ایک یہی سمجھے گا کہ مقصود اس تعلیم اسماء سے ملائکہ پر آدم کو فضیلت دینا اور ان کے علم کی زیادتی اور مستحق تعظیم و تکریم ہونے کو بیان کرنا ہے۔ تیسری دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمانا ہے کہ اللہ نے آدم نوح آل ابراھیم اور آل عمران کو تمام عالم پر فضیلت اور بزرگی عطا فرمائی ہے اور ملائکہ بھی عالم میں سے ہیں اور فرشتہ رسولوں سے عام انسانوں کا افضل ہونا اس سے بالا جماع خاص کر لیا گیا تو اس کے علاوہ میں آیت مذکورہ معمول بہ رہے گی اور بات میں کوئی خفا نہیں کہ یہ مسئلہ ظنی ہے جس میں ظنی دلائل کو کافی سمجھا جاتا ہے۔ اور چوتھی دلیل یہ کہ انسان تقویٰ اور علمی و عملی کمالات حاصل کرتا ہے رکاوٹوں اور موانع کے باوجود مثلاً شہوت غضب اور کمالات حاصل کرنے سے روکنے والی ضروری حاجتوں کا پیش آنا اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ رکاوٹوں اور موانع کے ساتھ عبادت اور حصول کمالات زیادہ مشکل اور دشوار ہے تو یہ افضل ہوگا۔

تشریح: رسل البشر میں رسول عام ہے نبی کو بھی شامل ہے اور رسول کو بھی جیسے کہ بعض علماء کے نزدیک رسول اور نبی میں ترادف ہے جبکہ بعض کے نزدیک رسول خاص اور نبی عام ہے تو اس صورت میں خاص کو ذکر کرکے عام مراد ہوگا۔ رسل الملائکۃ میں اشارہ ہے کہ جس طرح انسانوں میں اللہ تعالیٰ نے رسول بھیجے ہیں تو اسی طرح فرشتوں میں بھی اللہ تعالیٰ نے رسول بھیجے ہیں جیسا کہ قرآن کریم میں ارشاد ہے اللہ

يصطفى من الملئكة رسلاً ومن الناس ۔ دوسری جگہ ارشاد ہے انه لقول رسول كريم ذى قوة عند ذى العرش مكين۔ لہذا فرشتوں میں جو رسول ہیں ان کا کام پیغام الٰہی انبیاء کرام کو پہنچانا یا دیگر فرشتوں تک پہنچانا ہوتا ہے۔ متن کے اندر عامۃ البشر سے مراد اولیاء اللہ اور صلحاء ہیں کیونکہ فاسق اور فاجر کی کوئی حیثیت نہیں۔

مسئلہ یہ بیان کیا جاتا ہے کہ انسانوں کے اندر اللہ تعالیٰ نے جو جو نبی اور رسول بھیجے ہیں وہ فرشتوں کے رسولوں سے افضل اور بلند و بالا ہیں۔ انسانوں کے اندر بھیجے ہوئے انبیاء کرام میں حضور ﷺ کا مقام سب سے برتر ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ فرشتوں کے اندر اللہ تعالیٰ نے جو جو رسول بھیجے ہیں وہ امت کے اولیاء اور صلحاء اور تمام دیندار قسم کے لوگوں سے افضل ہیں۔

تیسری بات یہ ہے کہ امت کے اندر جو صلحاء اور اولیاء کرام ہیں ان کا درجہ عام فرشتوں سے اللہ تعالیٰ کے ہاں بلند و بالا ہے۔ ان تین باتوں میں سے درمیان والی بات تو اجماع سے ثابت ہے کہ رسل ملائکہ عام انسانوں سے افضل ہے۔ پہلی بات اور آخری بات کے لئے مصنف رحمہ اللہ دلائل بیان کر رہے ہیں کہ انسانوں کے انبیاء فرشتوں کے رسل سے اور عام انسان عام فرشتوں سے افضل ہیں اس کو دلائل کے ساتھ مزید واضح کر رہے ہیں۔

پہلی دلیل ان اللہ امر الملئكة الخ فرشتوں کو حکم ہوا کہ وہ آدم علیہ السلام کو تعظیما اور تکریما سجدہ کریں۔ اس سجدے سے مقصود تعظیم اور تکریم اس لئے تھا کہ ابلیس نے از خود کہا هذا الذى كرمت علىّ الــــخ حکمت کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ ساجد کا درجہ مسجود سے ادنیٰ ہوتا ہے لہذا فرشتوں کا درجہ حضرت آدم علیہ السلام سے کم ہے اور جب حضرت آدمؑ سے کم ہے تو باقی انبیاء کرام سے بھی کم ہے۔

الثانی ان کل واحد الخ یہاں سے دوسری دلیل بیان ہو رہی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدمؑ کو تمام چیزوں کے نام بتا دیئے ان اشیاء کے نام بتانے سے مقصود درحقیقت حضرت آدمؑ کا مقام و منقبت بیان کرنا تھا تاکہ فرشتوں کے سامنے حضرت آدمؑ کو خوب عزت اور مقام حاصل ہو۔

الثالث قوله تعالىٰ الخ

یہاں سے اپنی مدعیٰ کے لئے تیسری دلیل پیش کی جاتی ہے۔ آیت سے معلوم ہو رہا ہے کہ حضرت آدمؑ، نوحؑ اور آل ابراہیم اور آل عمران کو تمام عالم پر فضیلت حاصل ہے چونکہ فرشتے بھی عالم میں داخل ہیں تو

معلوم ہوا کہ یہ حضرات فرشتوں سے بھی افضل ہیں۔ پھر اشکال یہ وارد ہوسکتا ہے کہ پھر تو عوام انسانوں کو بھی رسل ملک سے افضل ہونا چاہئے تو شارح نے جواب دیا کہ واقعۃً مطلوب تو یوں ہی ہونا ہے لیکن بذریعہ اجماع اس میں تخصیص کی گئی ہے اور کہا گیا کہ عام انسانوں سے رسل ملک افضل ہیں جن کو خاص کرنا تھا اُن کی تخصیص ہوگئی باقی افراد کے حق میں آیت معمول بہ برقرار ہے۔

الرابع ان الانسان قد یحصل الخ یہاں سے مدعی کے لئے چوتھی دلیل بیان ہو رہی ہے کہ انسان کے اندر فطری طور پر ایسے حالات پیدا کئے گئے ہیں جو انسان کو تقرب الی اللہ کے راستے میں مانع اور رکاوٹ ہیں مثلاً انسان میں مادہ شہوت ہے، مادہ غضب ہے اور دیگر بہت سارے مشکلات میں پھنسا ہوا ہے جبکہ فرشتوں کے ساتھ اس قسم کی کوئی مشکل اور پریشانی لاحق نہیں، نہ کھانا نہ پینا نہ دنیوی مشاغل اور ضروریات۔ جب انسان ان تمام مشکلات کے باوجود علمی اور عملی کمالات حاصل کرکے تقرب الی اللہ حاصل کر لیتا ہے تو واقعی یہ انسان کے لئے ایک عظیم کمال کی بات ہے۔ لہٰذا ان مشکلات سے گزر کر ان کا حاصل شدہ مقام بڑا ہے اور اس کی عبادت میں اخلاص اور برکت بھی زیادہ ہے، لہٰذا ان کا حاصل شدہ مقام فرشتوں سے افضل ہونا چاہئے جبکہ فرشتوں کی عبادت ان کی ایک طبعی چیز ہے جیسا کہ انسان کے لئے سانس لینا ایک طبعی امر ہے۔ جس طرح انسان کو سانس لینے میں کوئی دشواری اور دقت نہیں بالکل اسی طرح فرشتوں کے لئے عبادت میں کوئی دقت اور پریشانی نہیں لہٰذا انسان کی عبادت کا درجہ فرشتوں سے افضل ہے۔

﴿وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه، الاول ان الملائكة ارواح مجردة، كاملة بالفعل مبرّءة عن مبادى الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية دون الاسلامية الثاني ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى علّمه شديد القوى وقوله تعالى نزل به الروح الامين ولاشك ان المعلّم افضل من المتعلّم، والجواب ان التعليم من الله تعالى والملائكة انما هم المبلغون الثالث انه قد اطرد في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذلك الا لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم في الوجود، او لان

وجودهم اخفى فالايمان بهم اقوى وبالتقديم اولى، الرابع قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدالله ولا الملائكة المقربون فان اهل اللسان يفهمون من ذالك افضلية الملائكة من عيسى اذ القياس في مثله الترقي من الادنى الى الاعلى، يقال لايستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفصل بين عيسى وغيره من الانبياء والجواب ان النصارى استعظموا المسيح بحيث يترفع من ان يكون عبدا من عباد الله تعالى بل ينبغى ان يكون ابنا له لانه مجرد لا اب له وكان يبرئ الاكمه والابرص ويحيى الموتى بخلاف سائر عباد الله من بنى ادم فرد عليهم بانه لا يستنكف من ذلك المسيح ولا من هو اعلى منه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام لهم ويقدرون باذن الله تعالى على افعال اقوى واعجب من ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى فالترقي والعلو انما هو في امر التجرد واظهار الآثار القوية لا في مطلق الكمال والشرف فلا دلالة على افضلية الملائكة والله سبحانه تعالى اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب﴾۔

ترجمہ: اور معتزلہ اور فلاسفہ اور بعض اشاعرہ کا مذہب ملائکہ کے افضل ہونے کا ہے انہوں نے چند وجوہ سے استدلال کیا ہے۔ اول یہ کہ ملائکہ ارواح مجردہ ہیں عقل میں کامل ہیں شرور و آفات کے اسباب مثلاً شہوت اور غضب سے ہیولی اور صورت کی ظلمتوں سے پاک ہیں افعال عجیبہ پر قادر ہیں، ماضی اور مستقبل کے واقعات بغیر کسی غلطی کے جانتے ہیں، اور جواب یہ ہے کہ اس قول کی بنیاد فلسفی اصولوں پر ہے نہ کہ اسلامی اصولوں پر دوسری دلیل یہ کہ انبیاء باوجود افضل البشر ہونے ملائکہ سے علم حاصل کرتے ہیں اور ان سے استفادہ کرتے ہیں، دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد علمہ شدید القوی اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد نزل به الروح الامین ہے، اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ معلم سے معلم افضل ہوتا ہے اور جواب یہ ہے کہ تعلیم اللہ کی طرف سے ہے اور ملائکہ صرف مبلغ ہیں۔
تیسری دلیل یہ ہے کہ کتاب اور سنت میں کثرت سے انبیاء کے ذکر پر ملائکہ کے ذکر کو مقدم کرنا وارد ہے اور ایسا محض شرف و مرتبہ میں ان کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہے اور جواب یہ ہے کہ ایسا وجود میں ان کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہے، یا اس لئے کہ ان کا وجود مخفی ہے تو ان پر ایمان لانا زیادہ قوی ہے، اور ان کی تقدیم اولیٰ ہے، چوتھی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد لن یستنکف المسیح الآیۃ ہے

ترجمہ یہ ہے کہ ہرگز انکار نہیں کریں گے اللہ کا بندہ ہونے سے مسیح اور نہ ملائکہ مقربین اس لئے کہ اہل لسان اس سے ملائکہ کا عیسیٰ علیہ السلام سے افضل ہونا سمجھتے ہیں کیونکہ اس جیسے موقع پر ترقی کا تقاضہ ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرنا ہے کہا جاتا ہے کہ اس کام سے نہیں انکار کرے گا وزیر اور نہ ہی سلطان یہ نہیں کہا جاتا کہ سلطان اور نہ وزیر پھر عیسیٰ اور دیگر انبیاء کے درمیان فرق کا کوئی قائل نہیں لہذا دیگر انبیاء پر بھی ملائکہ کی فضیلت ثابت ہوگی۔ اور جواب یہ ہے کہ نصاریٰ نے حضرت مسیح کو اتنا عظیم سمجھا کہ ان کے بقول وہ اللہ کا بندہ ہونے سے برتر ہیں، بلکہ انہیں اللہ کا بیٹا ہونا چاہئے اس لئے کہ وہ مجرد ہے، ان کا کوئی باپ نہ تھا اور وہ مادر زاد اندھوں کو اور برص کے مریض کو اچھا کر دیتے تھے، اور مردوں کو زندہ کر دیتے تھے برخلاف جو آدم میں سے اللہ کے دیگر بندوں کے تو ان سے یہ کہہ کر تردید کی کہ اس سے انکار کریں گے مسیح اور نہ وہ شخص جو اس صفت میں ان سے بھی بڑھ کر ہو اور وہ فرشتے ہیں جن کے نہ باپ ہیں نہ ماں اور باذن الٰہی ان سے زیادہ قوی اور مادر زاد اندھوں اور برص کے مریضوں کو اچھا کرنے اور مردوں کو زندہ کرنے سے زیادہ عجیب افعال پر قدرت رکھتے تھے، تو ترقی صرف تجرد یعنی بغیر باپ کے پیدا ہونے اور افعال قویہ ظاہر کرنے میں ہے نہ کہ مطلق کمال و شرف میں لہذا ملائکہ کی افضلیت پر کوئی دلالت نہیں۔ حاصل یہ کہ ملائکہ کو پیچھے ذکر کرنے کی غرض شرف و فضیلت نہیں جیسا کہ تمہارا دعویٰ ہے بلکہ اس لئے ان کے ذکر کو مقدم کیا کہ وجود میں وہ مقدم ہیں یا اسلئے کہ ایمان بالرسل ایمان بالملائکہ پر موقوف ہے۔ کیونکہ ملائکہ ہی انبیاء کے پاس وحی لانے والے اور اللہ تعالیٰ کے اوامر و نواہی پہنچانے والے ہیں۔

تشریح: اس سارے بحث سے مقصود بھی درحقیقت معتزلہ کی تردید ہے کہ ان کے نزدیک فرشتوں کا مقام عام انسانوں سے اور رسل ملک کا درجہ رسل بشر سے بھی افضل ہے۔ لہذا مصنفؒ ان کے دلائل بیان کرتے ہوئے ساتھ ساتھ ان کو جواب بھی دے رہے ہیں۔ معتزلہ کی پہلی دلیل۔ الاول ان الملائکة ارواح الخ فرشتے اس لئے افضل ہیں کہ وہ ارواح مجردہ ہیں مقل بجرا بالفعل کامل ہیں انسان تو کمالات تدریجا حاصل کرتا رہتا ہے جن قوتوں سے افعال قبیحہ کا صدور ہوتا ہے شہوت غضب وغیرہ فرشتے ان چیزوں سے پاک ہیں جبکہ ہیولیٰ اور جسم کی تاریکیوں سے بھی پاک ہیں لہذا انسان کیسے فرشتوں کا مقابلہ کر سکتا ہے جبکہ ان کو اللہ تعالیٰ نے ظاہری اور باطنی طاقت سے بھی نوازا ہے۔

والجواب ان مبنی الخ اس دلیل سے جواب یہ ہے کہ اس جملہ تقریر کی بنیاد فلسفیانہ اصول پر ہے نہ

کہ اصول اسلامیہ پر جبکہ ہم ان فلسفیانہ اصول کو ماننے کے لئے تیار نہیں کیونکہ اسلامی اصول کے اعتبار سے فرشتے ارواح مجردہ نہیں بلکہ اجسام لطیفہ ہیں لہذا ان کا دلیل تام نہیں۔

الثانی ان الانبیاء مع کونھم الخ یہ معتزلہ کی دوسری دلیل کا بیان ہے فرشتے اس لئے افضل اور بلند ہیں کہ تمام انبیاء کرام اپنے علمی اور عملی کمالات حاصل کرتے ہوئے فرشتوں سے استفادہ کرتے رہے ہیں لہذا فرشتے انبیاء کرام کے استاد ہیں اور استاذ کا درجہ شاگرد سے افضل ہوا کرتا ہے۔

والجواب ان المعلم من الله الخ یہاں سے شارح جواب دے رہے ہیں کہ انبیاء کرام کا معلم حقیقی ذات خداوندی ہے جبکہ فرشتے تو صرف پیغامات الٰہیہ پہنچانے کے لئے واسطہ اور ذریعہ بنے۔ درمیان میں ایک قاصد اور سفیر بن کر ذمہ داری ادا کی ہے، لہذا انبیاء کرام کے لئے فرشتے معلم نہیں بلکہ ذات الٰہی معلم ہے، لہذا فرشتوں کا درجہ انبیاء کرام سے آگے کیسے بڑھ سکتا ہے۔

الثالث اله لله اطرد الخ یہ معتزلہ کی تیسری دلیل ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ قرآن اور حدیث میں جہاں جہاں فرشتوں اور انبیاء کرام کا تذکرہ آیا ہے تو وہاں پر فرشتوں کا تذکرہ پہلے اور انبیاء کا بعد میں آیا ہے مثلاً کل آمن باللہ وملائکتہ الخ جیسا کہ حدیث میں وارد ہے "الایمان ان تومن باللہ وملئکتہ وکتبہ ورسلہ" لہذا فرشتوں کی تقدیم ذکری ان کے بلند مقام اور بلند مرتبے کی طرف مشیر ہے۔

والجواب ان ذلک الخ شارح جواب دے رہے ہیں کہ فرشتوں کا ذکر پہلے اس لئے آیا ہے کہ فرشتے پہلے سے موجود ہیں جبکہ انسان بعد میں پیدا ہوچکا ہے جو چیز پہلے ہوتا ہے اس کا تذکرہ بھی پہلے ہوا کرتا ہے۔

الرابع قولہ لن یستنکف الخ یہ معتزلہ کی چوتھی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ قاعدہ یہ ہے کہ ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی جانب ہوا کرتی ہے۔ اس آیت میں فرمایا گیا کہ عیسیٰ اور فرشتے اللہ تعالیٰ کا بندہ ہونے سے کوئی عار محسوس نہیں کرتے تو پہلے عیسیٰ کا تذکرہ ہے اور پھر فرشتوں کا۔ اور ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوا کرتی ہے مثلاً عرب کہتے ہیں کہ اس سے نہ وزیر شرم کرتا ہے اور نہ بادشاہ۔ لہذا وزیر کا درجہ ادنیٰ ہے وہاں سے ترقی کرتے ہوئے بادشاہ کی طرف بات بڑھی۔ یوں نہیں کہا جاتا ہے کہ اس سے نہ بادشاہ شرم کرتا ہے اور نہ وزیر۔ لہذا معلوم ہوا کہ فرشتے عیسیٰ سے افضل ہیں۔ جب فرشتوں کی افضلیت حضرت عیسیٰ پر ثابت ہوگئی تو پھر کوئی بھی اس بات کے قائل نہیں کہ فرشتے عیسیٰ سے افضل ہیں اور دیگر انبیاء کرام سے افضل نہیں ہیں بلکہ اس سلسلے میں تمام انبیاء کرام کا حکم ایک ہوگا۔ لہذا فرشتے تمام انبیاء کرام سے افضل اور اعلیٰ ہے۔

والجواب ان النصاری الخ شارح جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ بات تو ٹھیک

ہے کہ ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوا کرتی ہے مگر ہر جگہ کا موقع و محل الگ ہوتا ہے۔ نصاریٰ نے حضرت عیسیٰ کو اللہ کا بیٹا قرار دیا اور کہا کہ وہ بغیر باپ کے پیدا ہو چکے ہیں اور کہنے لگے کہ جس کا باپ بھی نہ ہو اور عجیب و غریب کارنامے نمایاں بھی اس کے ہاتھوں ظاہر ہوں تو ایسے انسان کے لئے بندہ ہونا ناممکن ہے بلکہ وہ تو خدا کا بیٹا ہونا چاہئے تو اللہ تعالیٰ نے نصاریٰ کی غلط عقیدے کی تردید فرمائی کہ اگر تمہارے نزدیک بغیر باپ کا پیدا ہونا بندہ بننے سے منافی ہے تو اس مخلوق کے بارے میں تمہاری کیا رائی ہے جو کہ بغیر ماں باپ کے پیدا ہو چکے ہیں یعنی فرشتے، حالانکہ وہ اللہ تعالیٰ کی بندگی سے شرم محسوس نہیں کرتے ایسے ہی حضرت عیسیٰ بھی بندگی سے شرم محسوس نہیں کرتے، لہذا اس میں ترقی ہے ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف یعنی اور حیثیت کی ترقی ہے کہ عیسیٰ کا صرف باپ نہیں اور فرشتوں کے دونوں نہیں۔

اسی طرح حضرت عیسیٰ کے ہاتھوں امور عجیبہ صادر ہو رہے ہیں لیکن فرشتوں کے ہاتھوں جو امور عجیبہ و غریبہ صادر ہوتے رہتے ہیں وہ حضرت عیسیٰ سے بہت زیادہ ہیں لہذا ترقی ہے یعنی افعال عجیبہ کے صدور میں۔ اس آیت سے یہ بات بالکل ثابت نہیں ہو رہی ہے کہ یہاں پر ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی فرشتوں کی کمال شرافت اور افضلیت ثابت کر رہی ہے لہذا رسل بشر کا مقام رسل ملک سے افضل ہے۔ اسی طرح عام صالح انسان کا مقام عام فرشتوں سے افضل ہے اور معتزلہ کی رائی درست نہیں۔

والحمد لله اولاً و آخراً اللهم لك الحمد عدد ورق الاشجار وعدد الرمال وعدد ما اظلم عليه الليل واشرق عليه النهار وصلّ على حبيبه وصفيه محمد عدد ما تحب وترضىٰ وعدد الملك والجان جميعهما وعدد نجوم السماء اللهم انزله المقعد المقرب عندك يوم القيامة اللهم تقبله مني كما كنت تقبل من عبادك الصالحين اللهم اجعله لي سبب الفلاح والنجاح في الدنيا والآخرة اللهم انفعني بهذه الرسالة وانفع بها والدي يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم آمين

تمت بتاريخ ٢١ جمادي الثاني ١٤٢٩ھ

العراقي ٢٥ جون ٢٠٠٨ يوم الاربعاء

بوقت ٣:٢٠ ظهر۔

☆ ...... ☆ ...... ☆